
الصوفية
معتقدا ومسلكا



الصوفية

معتقدًا ومسلكًا

تأليف

د. صابر طعيمة

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
بكلية أصول الدين
بالرياض

الطبعة الأولى
١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم : وبعد

يعز على المسلم أن يرى جهود أهل الضلال والكفر في العالم المعاصر، على امتداد العمران، تتجمع وتتوحد في اتجاه إذابة ما بينها من تناقضات ومفارقات كي يشكل كل فريق متجانس المذهب والغاية، كيانه العقدي والفكري والسياسي في مواجهة صراع المذاهب والمعتقدات الذي تولد عن التطور الهائل في الاقتصاد والمواصلات والمعارف. وهذا ما نراه واضحاً وجلياً أن في معسكرات التجمع الماركسي الإلحادي أو معسكرات التجمع الصليبي، بينما لا يوجد على الساحات الإسلامية - باستثناء فترة الصحوة المعاصرة - غير النشاطات الباطنية والمذهبية الصوفية الطرائقية والعقدية الشيعية الإمامية وتفريعاتها الشعوبية ذات الأجنحة والتيارات. ثم تجيء الضرورات العلمية أمام المخاطر المحدقة والمخازي المتوثبة بين أبناء الأمة الإسلامية في أقطارها الواسعة فتأبى إلا أن يلجأ المسلم إلى فتق الجراح والتعرض لسموم جوها الخانق وجراثيمها المعدية، خشية أن تعبىء الجو كله بفساد سمها وعطن ريحها، فتفسد على المسلمين صحة دينهم وتعطل فيهم شرع ربهم.

أعني بهذا التمهيد الموجز ما رأيناه مع تباشير الصحوة الإسلامية والرغبة لدى الأجيال المؤمنة في أن ترتبط بكتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ وما تسلل في مواكبتها من وثوب طرائقي صوفي على

امتداد الساحة الإسلامية. وبالرغم من سقوط بعض «الأوتاد» الطرائقية بالهلاك في العشرين عاماً الماضية في بعض بلاد المسلمين: العرب والعجم على السواء. إلاّ أن أصحاب الميراث الصوفي وهم أهل حظوة وجاه ومغانم في ظل تشكيلات الطرق الصوفية الجديدة ومواردها الواسعة قد أطلوا بموجة من الكتب والنشرات والمجلات بل والمؤتمرات ناهيك عن تكثيف اللقاءات والحلقات وارتفاع معدلات الترانيم الصوفية والتسبيحات، والتي كان بدء اختمارها الجرثومي في العصر الحديث صحوة (التيجانية) القائلين بعقيدة ابن عربي والحلاج في الحلول والاتحاد مضيفين إليها زعمهم بتواجد النبي محمد ﷺ بين يدي: مؤسس الطريقة عياناً بياناً، يقظة لا مناماً، وخاتمتها الزعم الشركي الذي نسبه المتصوفة لشيخ يدعى «أحمد» كان من خدام الحرم النبوي الشريف، ففيما زعموا عليه أو زعمه هو «الله أعلم» أنه شاهد الطلعة البهية لرسول الله ﷺ ذات ليلة يقظة لا مناماً وأنه أوصاه فيها بأمور ذاعت عند القوم وشاعت[1] وبرغم خطورة البدء والخاتمة كثوب صوفي دعائي إعلامي في مواجهة الصحوة الإسلامية في العصر الحاضر إلاّ أن دحض الفرية الأخيرة وكشف زيغها وباطلها على يد واحد من علماء الإسلام وهو سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز في رسائله الأربع والمسماة «التحذير من البدع»[2] قد ضيع هذه الوثبة العدوانية التي روج لها المتصوفة من خلال الإطار التيجاني.

وما الدراسة التي بين أيدينا في هذا الكتاب إلاّ جهداً من الجهود التي بذلها العلماء على طريق الدعوة إلى الله تعالى في مواجهة

(١) الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز «التحذير من البدع» مكتبة المعارف، الرياض، ص ١٧.
(٢) المصدر السابق ص ١٨.

أباطيل ومفتريات عاقت حركة الدعوة الإسلامية بين شعوب العالم في واقع وحقيقة ما تمثله دعوة الإسلام من توحيد رب العالمين.

ولقد تبين لنا من خلال دراسة حركة الدعوة الإسلامية أن العقبة الكأداء التي جابهت الدعاة، وعاقت عمل المخلصين للإسلام أنهم وجدوا التجمعات البشرية على الساحات الإسلامية أو في غيرها ملغومة بالتراث الصوفي الذي حجب عن المسلمين توحيد الألوهية بحيث لم يعد عندهم هذا التوحيد: العلم والإقرار والاعتراف بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة والإخلاص له دون ما سواه.

كما حجب عن المسلمين: توحيد الربوبية، بحيث لم يعد هذا التوحيد الاعتقاد الجازم بأن الله هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير والإحياء والإماتة رب جميع الخلائق وخالق الأشياء.

كما حجب عن المسلمين توحيد أسمائه تعالى وصفاته، بحيث لم يعد هذا الاعتقاد: اعتقاد انفراد الرب بالكمال المطلق من جميع الوجوه وذلك بإثبات ما أثبته لنفسه في كتابه، وما أثبته له رسوله محمد ﷺ من الأسماء والصفات على ما يليق بجلاله وعظمته[1].

وهذا الكتاب «الصوفية معتقداً ومسلكاً» حاولنا فيه انطلاقاً من عقيدة التوحيد أن نرى الممارسات الصوفية كنوع من السلوك التعبدي زعم أصحابه أنه تعبير عن علاقاتهم بالله. ولذا فقد بدأنا البحث حول تعريف البدعة والابتداع بحكم أن التصوف ظاهرة طرأت على

---

(١) ابن تيميه، مجموع الفتاوى جـ ٢ ص ٣٦.

حياة المسلمين وذكرنا بحكم الإسلام فيمن استحدث في أمر الله شيئاً ليس منه. وعلى ضوء هذا التصور رحنا نعرف بالصوفية لغة واصطلاحاً ورجحنا أقدم الأقوال وأصحها في نسبة التسمية لتتحدد أمامنا دلالة الأشياء والسلوكيات.

كما تناولنا الإطار العام الذي تحركت فيه عمليات التصوف عبر التاريخ إلى أن وقفنا عند الجوانب المهمة ذات التأثير المباشر على التصوف في التاريخ الإسلامي من عقائد وثنية وأخرى وضعية تحريفية كانت قبل الإسلام.

ولذا فإن هذا التدرج التاريخي في التناول، وضعنا أمام دراسة مقارنة في تناول سند المتصوفة في التصوف، لنقف أمام أنماط من اضطراباتهم العقدية والفكرية حول مفاهيم: الزاهد والعابد والصوفي والوليّ وغيرها. وقد انتهت بنا الدراسة إلى أن مسالك المتأخرين منهم، وإن اختلفت عن المتقدمين في الممارسات ووسائل التعبير غلواً أو انحرافاً لكن الجذر التاريخي من الناحية العقدية عند القوم جميعاً لا يختلف كثيراً من حيث التأثر بما هو غير إسلامي، ومن ثم جاءت المفاهيم الأساسية في الإسلام عند القوم في غاية الاضطراب والخلل، بل والمفارقة وعدم الاعتماد على سند المسلمين في الإسلام وهو: كتاب الله تعالى وسنّة نبيه محمد ﷺ.

وعندما اقتضى البحث متابعة التطور التاريخي للتصوف وجدنا أنفسنا أمام جرأة المتصوفة على استعمال الممارسات العصرية في التعبير عن عقائد كانت بالأمس عندهم ذات نزعة تجريدية فإذا هي كرسوم في التصوف وأدب في حب الصوفية وصوفية الحب، ووجد له انجذابات خاصة، كان القوم بالأمس يعبرون عنها بنوع من الشطحات المجردة، تصبح أسلوباً من الفن يفلسف حالات الوجد وعقد الكبت

وأمراض الهلوسة بالاستعانة بمعطيات التطوّر المادي والممارسات العصرية ذات البريق المؤثر والخلاب.

هذا وقد انتهت هذه الدراسة إلى تقرير مؤداه: أن الممارسات الصوفية على اختلاف مشاربها وطرائق شيوخها، قاعدة هرم قمته الاعتقاد بعقائد وحدة الوجود والحلول والاتحاد ووحدة الشهود، تلك العقائد التي اقتبس فلسفتها ومقوماتها وشعائرها واعتقدها ونقلها إلى بلاد المسلمين: أمثال الحلاج وابن عربي وابن الفارض. ومن ثم تصبح هذه العقائد هي الغاية العظمى والهدف البعيد لمعظم الذين قطعوا أشواطهم التاريخية في ساحات التصوف.

وعلى ذلك وإعمالاً للقاعدة الشرعية: ما أسكر كثيره فقليله حرام: أرى أن ينظر المسلمون بعناية وقلق وغيرة على دينهم إلى ما ترتب على البدايات التاريخية لعملية الغلو في التصوف في الساحة الإسلامية من بروز وذيوع ألوان كثيرة من الشرك بالله تعالى في سلوك بعض المسلمين، ومن انتشار المظاهر الوثنية في معظم أرجاء العالم الإسلامي تنذر لغير الله وتذبح لغير الله، وتقسم بغير الله وتطوف حول غير بيت الله، وتعبد الله بغير ما شرع الله.

وأرجو الله تعالى أن أكون بهذه الدراسة قد وفقت في لفت أنظار الأجيال المتطلعة إلى دينها أن تدرك حجم المخاطر المحدقة بالإسلام والمسلمين وأن أكون قد نبهت إلى أن الوسائل التعبيرية الحديثة عند المتصوفة في تجنيد أجيال الشباب هي من عمليات الخداع التي تمارس ضد مجتمعات المسلمين حتى لا تقوى في الناس إرادة يتجهون بها إلى تطبيق أحكام ربهم في صدق وفي

شمولية، ومن ثم فلا يصبحون أهلاً للعزة بدين الله والمنعة تحت لوائه.

ولكن الله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المؤلف
د . صابر طعيمة
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
بكلية أصول الدين
بالرياض
الرياض: غره المحرم عام ١٤٠٥ هـ .

بين يدي البحث
حول البدعة والابتداع

قبل أن ندخل في قضايا التصوف ودراسة مشاكلها العقدية والشرعية نحب أن نقدم لها بهذا الموجز بحكم أن قضايا وموضوعات التصوف تعتبر من القضايا الوافدة على الساحة الإسلامية والمنسوبة إلى العقل الإسلامي إبان فترات تعرضه للانكماش أو انحساره أمام عمليات التسلل الفكري التي وفدت على الحياة الإسلامية وأعني بهذه التقدمة التعرف على بعض أنماط البدعة والابتداع في فهم وحكم بعض علماء وأئمة الإسلام.

وبادىء ذي بدء فإنّا نحب أن نشير إلى دلالة بدعة في اللغة العربية باعتبار أنها المناخ الذي سوّغ في بعض صوره للمتصوفة أن يستحدثوا من الممارسات والطقوس والشعائر ما لم يكن مشروعاً لأمة الإسلام خلال عصور الصدر الأول من أصحاب رسول الله ﷺ ومن جاء بعدهم.

البدعة مشتقة من الابتداع. وهي كل شيء أحدث على غير مثال سابق سواء كان محموداً أو مذموماً[1].

والمحدثات بفتح الدال جمع محدثة والمراد بها ما أحدث، وليس له أصل في الشرع، ويسمى في عرف الشرع «بدعة»، وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعة.. فالبدعة في عرف الشرع مذمومة بخلاف دلالتها

(١) راجع المادة في لسان العرب، والقاموس المحيط.

في اللغة بأن كل شيء أحدث على غير مثال يسمى بدعة سواء كان محموداً أو مذموماً[1].

وعلى ضوء معطيات اللغة فإن العلماء قد وجدوا أنفسهم أمام بعض المستحدثات التي جدت لديهم ومن هنا اختلفوا حول تحديد معنى «البدعة» اصطلاحاً. وانحصرت أهم الأقوال حول رأيين اثنين.

القول الأول: وهو أن كل ما حدث بعد عصر الرسول ﷺ من أمور تتصل بالشرع فهي بدعة سواء منها ما كان محموداً أو مذموماً. وإلى هذا القول مال مجموعة كبيرة من علماء الإسلام منهم الإمام الشافعي، والقرافي، والعز بن عبد السلام والنووي وغيرهم[2] وفي هذا يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «البدعة بدعتان، محمودة ومذمومة: فما وافق السنّة فهو محمود، وما خالفها فهو مذموم[3]» كما ورد عن الشافعي أيضاً ما أخرجه البيهقي في مناقبه قوله: «المحدثات ضربان ما أحدث يخالف كتاباً أو سنّة أو أثراً أو إجماعاً فهذه بدعة الضلال، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئاً من ذلك فهذه محدثة غير مذمومة[4]».

هذا وقد ثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه قوله: «قد أصبحتم على الفطرة وإنكم ستحدثون ويحدث لكم، فإذا رأيتم محدثة فعليكم بالهدى الأول».

ويوجه هؤلاء الأئمة دليلهم فيما ذهبوا إليه حول هذا النوع من التعريف للبدعة بالإضافة إلى ما ورد في حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وعن النبي ﷺ قوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» وما ورد في حديث العرباض بن سارية من قوله ﷺ: «إياكم

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر المطبعة السلفية جـ ١٣ ص ٢٥٣.
(٢) فتح الباري، جـ ١٣/٢٥٣. والموافقات جـ ١/١٨٨.
(٣) فتح الباري جـ ١٣/٢٥٣.
(٤) المصدر السابق، جـ ١٣/٢٥٣.

ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة» ما روي عن عبد الرحمن بن عبد القادر الذي يقول: «خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع. يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أُبيّ بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: «نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون - يريد الليل - وكان الناس يقومون أوله. وهذا الرأي يفهم منه أن أصحابه يرون أن البدعة كما تكون في المذمومة تكون في الأمور المحمودة.

وأما الرأي الثاني للعلماء حول هذا الموضوع، فهو: أن البدعة لا تطلق إلّا على ما خالف السنة، وهذا الرأي هو ما ذهب إليه من العلماء أئمة أمثال الشاطبي وابن رجب وغيرهما[1].

يقول الشاطبي رحمه الله في تعريف البدعة: «هي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»[2].

وواضح أن هذا الرأي حصر البدعة بأنها اختراع في الأمور الشرعية لا يدخل العادات في معنى البدعة وإنما يخصها بالعبادات.

وأما الذين يرون إدخال الأعمال العادية أو الممارسات العامة في معنى البدعة، فيقولون: البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية بقصد السلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية[3] وقد وجه هذا الفريق من العلماء ما ذهبوا إليه ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه حين قال: «كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه حتى

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي جـ ١/٣٧.
(٢) البدعة صفحة ٢٠٠.
(٣) الاعتصام، صفحة ٣٧.

كأنه منذر جيش يقول: صبحكم ومساءكم ويقول: بعثت أنا والساعة كهاتين، ويفرق بين إصبعيه السبابة والوسطى، ويقول: أمّا بعد فإنّ خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، وشرّ الأمور محدثاتها، وكلّ بدعة ضلالة، ثم يقول: أنا أولى بكل مسلم من نفسه، من ترك مالاً فلأهله، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلى وعلى»[1].

وعند هذا الفريق من العلماء بناءً على ما تقدم فإن البدعة لم ترد في الشرع إلّا مذمومة. وهم بهذا الذي ذهبوا إليه ونميل معهم إليه يردون توجيه دليل الرأي الأول والذي استدل عليه أصحابه من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه «نعمة البدعة هذه» إن المراد من قول عمر أنها بدعة في اللغة حيث لم تحدث من قبل، ويضيفون أن هذا القول أثر عن صحابي معارض بحديث صحيح لرسول الله ﷺ[2].

هذا وقد وردت البدعة على وجوه مختلفة، وللعلماء فيها من الأقوال والتوجيهات ما يمكن حصر بعضه في الوجوه التالية: الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح[3].

وقد قسمها الإمام الشاطبي رحمه الله إلى بدعة حقيقية وأخرى إضافية حيث قال: (البدعة الحقيقية هي التي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا من سنّة ولا إجماع ولا استدلال عند أهل العلم، لا في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سميت بدعة)[4].

ومن أمثلة هذه البدعة: تحريم الحلال وتحليل الحرام استناداً إلى شبهة واهية، ومنها اختراع عبادة ما أنزل الله بها من سلطان كصلاة الظهر

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي. جـ ٦ ص ١٥٣ طبعة دار الفكر، بيروت عام ١٩٨١ م.
(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية. «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، طبع دار المعرفة صفحة ٢٧٦.
(٣) فتح الباري جـ ١٣ ص ٢٥٣.
(٤) الاعتصام جـ ١ ص ٢٨٦.

بركعتين في كل ركعة مثلاً، أو بغير طهارة.

يقول ابن حجر رحمه الله:[1] فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف واجتنب ما أحدثه الخلف، وإن لم يكن له منه بدّ فليكتف منه بقدر الحاجة، ويجعل الأول المقصود بالأصالة.. هذا وقد أخرج أحمد بسند جيد عن غضيف بن الحارث قال بعث إلى عبد الملك بن مروان فقال: إنّا قد جمعنا الناس على رفع الأيدي على المنبر يوم الجمعة وعلى القصص بعد الصبح والعصر، فقال أمّا إنّها أمثل بدعكم عندي ولست بمجيبكم إلى شيء منهما لأن النبي ﷺ قال: ما أحدث قوم بدعة إلاّ رفع من السنّة مثلها فتمسك بسنة خير من إحداث بدعة.

يقول ابن حجر رحمه الله: «وإذا كان هذا جواب الصحابي في أمر له أصل في السنة فما ظنك بما لا أصل له فيها فكيف بما يشتمل على ما يخالفها»[2].

ومما يجدر ذكره أن العلماء الذين حصروا وجوه البدعة في الأوجه الخمسة: الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح قد أوردوها على التفسير التالي: البدعة الواجبة كالاشتغال بالنحو الذي يفهم به كلام الله ورسوله لأن حفظ الشريعة واجب، ولا يتأتى إلاّ بذلك. فيكون من مقدمة الواجب. وكذا شرح الغريب وتدوين أصول الفقه والتوصل إلى تمييز الصحيح والسقيم.

أما البدعة المحرمة فهي ما رتبه من خالف السنَّة من القدرية والمرجئة والمشبهة. والبدعة المندوبة عندهم هي: كل إحسان لم يعهد عينه في العهد النبوي كالاجتماع عن التراويح، وبناء المدارس والربط وعقد مجالس المناظرة إن أريد بذلك وجه الله.

---

(١) فتح الباري جـ١٣/٢٥٣.

(٢) فتح الباري جـ١٣/٢٥٤.

والبدعة المباحة، كالمصافحة عقب صلاة الصبح والعصر، والتوسع في المستلذات من أكل وشرب وملبس ومسكن. وقد يكون بعض ذلك مكروهاً أو خلاف الأولى.

هذا عن البدعة الحقيقية التي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب الله ولا سنَّة نبينا ﷺ.

أما البدعة الإضافية فهي التي يعرفها الإمام الشاطبي بأن لها شائبتان: وعنده أن الشائبة الأولى لها من الأدلة متعلق فلا تكون من تلك الجهة بدعة وعن الأخرى يقول رحمه الله أنه: ليس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية. فلما كان العمل الذي له شائبتان لم يتخلص لأحد الطرفين فقد وضع له هذه التسمية: أيّ البدعة الإضافية بمعنى عنده وهي أنها بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنَّة، لأنها مستندة إلى دليل، وبالنسبة إلى الجهة الأخرى بدعة، لأنها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل، أو غير مستندة إلى شيء.

والفرق بينهما من جهة المعنى، أن الدليل عليها من جهة الأصل قائم ومن جهة الكيفيات أو الأحوال أو التفاصيل لم يقم عليها مع أنها محتاجة إليه لأن الغالب وقوعها في التعبديات لا في العاديات المحضة[1].

مثال ذلك أن يقال: إن الصوم في الجملة مندوب إليه لم يخصه الشارع بوقت دون وقت، ولا حدّ فيه زماناً دون زمان، ما عدا ما نهى عنه على وجه الخصوص كالعيدين، وندب إليه على الخصوص كعرفة وعاشوراء.. يقول: فإذا خصّ منه يوماً من الجمعة بعينه، أو أياماً من الشهر بأعيانها لا من جهة ما عينه الشارع... فلا شك أنه رأي محضٌ بغير دليل، ضاهى به تخصيص الشارع أياماً بأعيانها دون غيرها.. فصار التخصيص من المكلف بدعة إذْ هي تشريع بغير مستند.

ومن ذلك تخصيص الأيام الفاضلة بأنواع من العبادات التي لم تشرع

(١) الاعتصام.. جـ ١.. ص ٢٨٦، ٢٨٧.

لها تخصيصاً، كتخصيص اليوم الفلاني بكذا وكذا من الركعات، أو بصدقة كذا وكذا. . . فإن ذلك التخصيص والعمل به إذا لم يكن بحكم الوفاق أو بقصد يقصد مثله أهل العقل والفراغ والنشاط كان تشريعاً زائداً[1].

وقال أيضاً: ومن نوادرها التي لا ينبغي أن تغفل ما جرى به عمل جملة ممن ينتمي إلى الطريقة الصوفية من تربصهم ببعض العبادات أوقاتاً مخصوصة غير ما وقته الشرع فيها، فيضعون نوعاً من العبادات المشروعة في زمن الربيع، ونوعاً آخر في زمن الصيف، ونوعاً آخر في زمن الخريف ونوعاً آخر في زمن الشتاء، وربما وضعوا لأنواع من العبادات لباساً مخصوصاً، وأشباه ذلك من الأوضاع الفلسفية يصفونها شرعية أيّ متقرباً بها إلى الحضرة الإلّهية في زعمهم، وربما وضعوها على مقاصد غير شرعية كأهل التصريف بالأذكار والدعوات ليستجلبوا بها الدنيا من المال والجاه والحظوة ورفعة المنزلة، بل ليقتلوا بها إن شاؤوا أو يحرضوا، أو يتصرفوا وفق أغراضهم، فهذه كلها بدع محدثات بعضها أشد من بعض لبعد هذه الأغراض عن مقاصد الشريعة الإسلامية الموضوعة مبرأة عن مقاصد المتخرصين، مطهرة لمن تمسك بها عن أوضار اتباع الهوى[2]. . .»

هذا وأسباب الابتداع كثيرة، ولعل أهمها هو:

القول في الدين بغير علم وذلك باتخاذ الناس لهم رؤساء جهالا، يتولون أمور الفتوى والتعليم والجهل بأساليب اللغة العربية، أو تجاهلها مما يترتب عليه فهم الشيء على غير معناه والجهل بالسنّة وعلومها، واتباع ما تشابه من الآيات والأحاديث[3] واتباع الهوى باعتقاد عصمة الأئمة أو تقديس الشيوخ ونحو ذلك.

ومن أهم أسباب انتشار البدع أيضاً:

---

(١) الاعتصام، جـ٢ ص١٢.

(٢) المرجع السابق. . نفس الجزء. . ص ١٩.

(٣) انظر: المصدر السابق جـ١ ص ٢٣١، ٢٥٨، البدعة ص: ٢٣١، ٣٠٣. .

الجهل بالدين والبعد عن سنّة النبي محمد ﷺ مما يجعل الناس لا يفرقون بين السنّة والبدعة. وفساد القدوة وذلك بعمل العالم بالبدعة، مما يترتب عليه تقليد الناس له رغم ضلاله لاعتقادهم أنه لا يفعل إلّا ما كان سنّة ثابتة عن الرسول ـ ﷺ ـ. والسكوت عن إنكار البدع خاصة من العلماء سواء كان عن رغبة أو رهبة.

وأخيراً موافقة البدع لأهواء الناس وغرائزهم التي حرص الدين على تهذيبها واستقامتها مع غياب الرادع عن ذلك.

ومما يجدر ذكره أن حكم البدعة يختلف باختلاف أقسامها، فمن قسمها حسب الأقسام التكليفية من وجوب وندب... إلخ يصير حكم البدعة الواجبة: واجب، والمندوبة: مندوب، وما كان من البدع المحرمة: فمحرم، وما كان من البدع المكروهة فمكروه.. وهكذا...

ومن قال بذم البدع ـ كما هو الراجح والأصح ـ جعل البدع كلها حرام لكن درجة التحريم متفاوتة:

فمنها ما هو كفر كبدعة أهل النفاق في اتخاذ الدين وسيلة لحفظ النفس والمال.

ومنها ما هو: معصية، مختلف فيها هل هي كفر أم لا؟ كبدعة الخوارج والقدرية، وما شاكلها من الفرق الضالة.

ومنها ما هو: معصية اتفق على أنها ليست بكفر: كبدعة التبتل، والصيام قائماً في الشمس.

ومنها ما هو: مكروه كراهية تحريم، كالاجتماع للدعاء عشية عرفة في غير عرفة.

وهكذا يتبيّن أن الحكم متوقف على حسب التقسيم للبدعة..

الصوفية في اللغة والاصطلاح

في قواميس اللغة العربية تطلق كلمة: صوف على الصوف المعروف للشاة ونحوها، كما تطلق كلمة صوف في بعض دلالات استعمالها بمعنى: الميل والعدل: يقال صاف السهم عن الهدف بمعنى مال عنه، كما يقال أيضاً: صاف عن الشر إذا عدل عنه.

وهي عند بعض العلماء مشتقة من الصوف، وعند آخرين هي كلمة مولدة لا يشهد لها قياس ولا استحقاق في اللغة العربية[1].

دلالة الصوفي اصطلاحاً:

تعددت دلالة الكلمة عند القوم واختلفت معانيها بينهم كثيراً، وقد وردت لها تعاريف بين المتقدمين منهم والمتأخرين وأدلى بعض الباحثين بدلوهم في محاولة منهم للمساهمة مع القوم في التعرف على جوهر ما تعطيه الكلمة من سلوكيات.

وجهود القوم جميعاً تنحصر في أن تكون دلالات التعريفات المختلفة موجهة نحو وصف التصوف بأنه تجريد العمل لله تعالى والزهد في الدنيا وترك دواعي الشهرة والميل إلى التواضع والخمول.

---

(١) لسان العرب جـ ١١/١٠٢، ١٠٣ والقاموس المحيط جـ ٢، ١٦٩.
والرسالة القشيرية جـ ٢/٥٥٠ ومقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧.

وهذا المفهوم قد يصح إذا ما ارتبط بالصوفية في عهدها الأول أي قبل أن تتعرض للفكر الوافد، وقبل أن تدخل عليها تحريفات الطرائق والرسوم والبدع والمنكرات.

ولما كان التصوف قد مرّ بمراحل متعددة. عندما كان سلوك بعض المسلمين: زهداً وانقطاعاً للعبادة دون أن تكون هناك المؤثرات الفكرية اليهودية والمسيحية والمجوسية كان من الممكن وصف التصوف بأنه تجريد العمل لله، أما بعد أن تحولت هذه الظاهرة إلى مظاهر وحركات وطقوس ورسوم فإن الأمر بعد ذلك اختلف تماماً. وفي هذا يقول الواسطي أحد رجالات القوم المعتدلين: (كان للقوم إشارات ثم سارت حركات، ثم لم يبق إلا حسرات).

ونحن في هذه الدراسة نحاول التعرف على ما ذهب إليه القوم من تعريف لهذا المصطلح الذي عاشوا تحت لوائه على اختلاف ما بينهم من أساليب وغايات.

(أقدم الأقوال في سبب التسمية بالصوفية):

في تقديري أن أقدم الأقوال وأصحها ذلك القول الذي يرى أن سبب التسمية للمتصوفة بهذا الاسم: «الصوفية» أنهم منسوبون إلى: الصوف وهذا ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[1] ومعه جماعة كبيرة من العلماء ومما يمكن أن يستدل به لهذا الرأي إذا ما أحسنا الظن تاريخياً بالبدايات المتقدمة التي كان عليها بعض القوم مقتصرين في حياتهم على الزهد والتقشف ولبس الصوف. هو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما حين قال: «لقد سلك فج الروحاء سبعون نبياً حجاجاً عليهم ثياب الصوف، ولقد صلى في مسجد الخيف سبعون نبياً»[2].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٧/١١.

(٢) المستدرك على الصحيحين. جـ ٥٩٨/٢.

هذا ولقد تعددت التعاريف كما سبق القول إلى ذلك. حتى رأينا منها ذلك التعريف الذي ينسب التصوف والصوفية إلى كلمة «الصفاء».

وبعض هذه التعاريف ينسب «الصوفية» إلى الصفَّة التي كان يجلس عليها فقراء الصحابة رضوان الله عليهم.

وتصور أصحاب هذا التعريف أن هناك وجه شبه في الانقطاع عن الدنيا والتفرغ للعبادة بين أهل الصفَّة وأولئك المتصوفة.

وبعض التعاريف يتحرر من قواعد اللغة والاشتقاق والنسبة فيرى أنها أي الصوفية نسبة إلى «الصف الأول» في الصلاة والبعض الآخر من التعاريف يرى أن الصوفية نسبة إلى قبيلة (بني صوفة)، وهي قبيلة بدوية كانت حول البيت في الجاهلية وتنسب إلى رجل يقال له (صوفة) كان قد انقطع للعبادة في المسجد الحرام فأخذ من «صوفة» هذا النسبة وقالوا: صوفي وخاصة لوجود شبه بين منزعهم ومنزعه.

وهناك من التعاريف ما يقول أن أصل الاشتقاق والنسبة أنها مأخوذة من (صوفة القفا) وهي الشعرات النابتة في مؤخرة الرأس، فأخذوا منها «تصوف» ونسبوا إليها صوفي كأن الصوفي انصرف عن الخلق إلى الحق.

وهناك من التعاريف ما يقول إن الصوفية منسوبون إلى الصفوة من خلق الله. وهذه التعاريف جميعها يمكن أن توجه إليها اعتراضات كثيرة منها أن النسبة إلى «أهل الصفة» كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية غلط[1] لأنه لو كان ذلك لقيل صَفِّي. وأما بالنسبة إلى الصف الأول فهو أيضاً غلط لأنه لو كان كذلك: صفوي.

وأما النسبة للقبيلة العربية التي تسمت باسم: (صوفة بن بشر بن أد بن طالحة) التي كان زعيمها متنسكاً فلئن كانت النسبة صحيحة من جهة

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية جـ ١١ صفحة ٦.

اللفظ لكن أحداً من المتصوفة لا يرضى أن يكون مضافاً إلى قبيلة في الجاهلية لا وجود لها في الإسلام[1].

هذا وقد لاحظ المستشـرق (نيكلسـون) في كتابـه (في التصوف الإسلامي) أن هناك تعريفات كثيرة للتصوف، وخاصةً في مرحلة القرنين الثالث والرابع الهجريين، أي بعد أن بدأت ظاهرة التصوف في الانتشار، وأن كل انتساب فيما لاحظ (نيكلسون) إلى (الصوف) يقابله[2] إثنا عشر تعريفاً تعتمد على الصفاء الذي حاول الصوفية أن ينتسبوا إليه.

وصاحب (اللمع) يريد هو الآخر أن يسير على نفس الخط فيقول: «إنّ العبد إذا صفا من كدر البشرية يقال له: قد صوفي فهو صوفي»[3].

ولئن كان هذا الاشتقاق أو هذه التسمية مرفوضة حتى عند (القشيري) في الرسالة القشيرية، لكون هذا الاشتقاق بعيداً في اللغة فهناك من مؤرخي وكتاب الفرق من يحاول أن يشتق لدلالـة (التصوف) معـاني من (صفَّة المسجد) على غرار تلك التي كانت في مؤخرة مسجد النبي ﷺ بالمدينة، حيث كان ينزلها الفقراء من المسلمين ممن ليس له أهل ولا مكان يأوي إليه: وكان فـقراء المسلمين من الذين يأوون إلى الصفَّة، أو من أهل الصفَّة إذا جاز التعبير يكتسبون عند إمكان الاكتساب، الذي لا يصدهم عما هو أوجب أو أحب إلى الله من الكسب، وأما إذا أحصروا في سبيل الله عن الكسب، فكانوا يقدمون ما هو أقرب إلى الله ورسوله، وكان الرسول ﷺ يبعث إليهم بما يكون عنده[4].

---

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية جـ ١١ صفحة ٦.

(٢) (في التصوف الإسلامي) ـ نيكلسون، ترجمة عفيفي أبو العلا طبعة لجنة الترجمة والنشر ـ القاهرة ص ٢٨.

(٣) «اللمع» أبو نصر السراج ـ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ـ القـاهرة عـام ١٩٦٠ ص ٤٧.

(٤) مجموعة الرسائل والوسائل، شيخ الإسلام ابن تيمية ط القاهرة عام ١٩٥٢.

ومن الواضح الجلي أن ادعاء المتصوفة ومن ذهب معهم من الكتاب اشتقاق التسمية (تصوف) من (صفَّة المسجد) يستهدف به ارتباط التصوف في نشأته الأولى بعصور تاريخية متقدمة بل يستهدف ارتباطه بعصر النبي ﷺ والزعم في نفس الوقت بأن الرسول ﷺ، وقد أقرّ منهجهم في الافتقار والاعتزال والتجرد والتواكل المزعوم، وهذا ما لا يقبله عقل منصف اطلع على كتاب الله وسنّة نبيه ﷺ بالإضافة إلى سيرة السلف رضوان الله عليهم.

ومن أجل التدليل على الزعم الذي يذهب إلى اشتقاق نشأة التصوف من صفَّة المسجد يقول السهروردي في كتابه (عوارف المعارف): (قد اجتمعوا بمسجد المدينة، كما يجتمع الصوفية قديماً وحديثاً في الزوايا والربط لا يرجعون إلى زرع ولا إلى ضرع ولا إلى تجارة وكان [فيما زعم السهروردي بغير حجة ولا سند متصل يؤكد ما يذهب إليه في زعمه] رسول الله ﷺ يحث الناس على مواساتهم ويؤاكلهم ويجالسهم.

ويكفي في رفض هذا الزعم ودحض هذا الرأي الذي يربط (التصوف) بصفَّة المسجد أن اشتقاقه اللغوي سقيم ومرفوض، لأن مقاييس اللغة لا تعين عليه فضلاً عن سيرة الرسول ﷺ مع أصحابه وعدم وجود نمط من أصحابه يعتبر أساساً في سلوكه لهذه الدعوى الصوفية. التي قسمت أصحاب رسول الله ﷺ هذا التقسيم التي جعل بعض أصحابه: متصوفة وبعضهم غير متصوف، ورسول الله بين ظهرانيهم.

وفي مجال البحث التاريخي يجيء (جرجي زيدان) الكاتب النصراني فيعقد صلة بين الكلمة العربية (تصوف) والكلمة اليونانية (سوفيا) فيقول: إنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي (سوفيا) ومعناها الحكمة فيكون الصوفية عند جرجي زيدان قد لقبوا بذلك الاسم الذي عرفوا به نسبة إلى (الحكمة) لكن المستشرق (نولدكه) استبعد هذه الصلة لأسباب لغوية يونانية نعتقد أن الكاتب النصراني جرجي زيدان كان يجهلها وهي: أن (سيجما) اليوناني حرف يمثل في العصور المتأخرة، بحرف السين

العربي في جميع ما عرب من كلمات يونانية لا بحرف الصاد[1].

هذا ومما يجدر ذكره أن هناك نسبة ضعيفة للفظة (تصوف) لم تجد عند الباحثين استحساناً مثل النسبة إلى الصِّفة، إذْ أن كلمة التصوف عند من ذهب هذا المذهب من المتصوفة تعني - في زعمهم - بالاتصاف بالصفات الحميدة وترك الصفات الذميمة[2].

وهذه النسبة لم تلق من الاستحسان فضلًا عن عدم الاستقامة العلمية ما حصرها في نطاق الرأي الضعيف الذي لم ينظر إليه تاريخياً بعناية.

هذا ونسبة التصوف إلى الصوف، أقرب إلى الاشتقاق اللغوي خاصةً إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي نشأ فيها بعض الذين انخرطوا في سلك المتعبدين بالقلوب المعطلين لأسباب العبادة والسعي والذين تميزوا في الحياة العامة بارتداء ثوب الصوف، ثم تطوّر منهجهم في تناول بعض المسائل الدينية عند أولئك الذين تميزوا بارتداء ثوب الصوف قد أصبح أبعد ما يكون عن البدايات المستقيمة نوعاً ما عند بعض الذين نهجوا تعبدياً نهجاً عرف بالتصوف.

ويبدو أن البداية عند بعض المؤرخين في دراسة سلوك التصوف كان اعتقاد البعض منهم من ذوي القلوب الحية والضمائر النقية أن ارتداءهم للصوف إنما هو محاكاة، واقتداء بالصالحين، وخاصةً فيما اعتقدوا أنه اقتداء بأصحاب رسول الله ﷺ، مع أننا نستبعد هذا التصور، لكن المسعودي روى في (مروج الذهب) في الجزء الثاني صفحة ٣١٥، في أخبار أبي عبيدة بن الجراح أنه حين كان بالشام يظهر على الناس وهو يرتدي الصوف الجافي لامه على ذلك بعض أصحابه وقالوا له: (إنك بالشام وحولنا الأعداء، فغير من زيك وأصلح من شارتك، فقال: ما كنت بالذي أترك ما

(١) نشأة التصوف الإسلامي، د. إبراهيم بسيوني، ط دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ ص ١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

كنت عليه في عهد الرسول الله ﷺ).

ولا نعتقد أنه إن صح هذا الموقف حول أبي عبيدة رضي الله عنه، أن البدايات الأولى لحركة بعض الزهاد كانت تستهدف سلوكاً تعبدياً واجتماعياً على غرار القائد الجليل أبي عبيدة، فقد عرف عن معظم أولئك الذين كانوا البدايات السلوكية لظاهرة الزهد: القعود والتواكل والافتقار إلى الناس بينما ابن الجراح كان قائد جيش يحارب في سبيل الله.

كما ينسبون إلى الحسن البصري قوله: (أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف)[1].

ويبدو أن لتأثير الرهبنة المسيحية التي كان فيها الرهبان يلبسون الصوف وهم في أديرتهم كثرة كثيرة من المنقطعين لهذه الممارسة على امتداد الأرض التي حررها الإسلام بالتوحيد أعطى هو الآخر دوراً في التأثر الذي بدا على سلوك الأوائل من رواد حركة الزهد والانقطاع له كما أعطى تأثيراً في سلوك العناصر التي رغبت في التقشف والانكماش في هذا النهج المتخفف من جهاد الحياة والكد فيها.

غير أن مسار هذه الجماعات التي انطلقت تحمل مؤثرات غير إسلامية لم تكن بالمستوى الذي كان عليه السلف من المسلمين فتعرج في عدة اتجاهات حتى كادت أن تنقطع الصلات والروابط التي بينهم وبين الإسلام وحتى إنه ليمكن القول وبغير تجاوز أنه قد ضلّ عبر مسار التاريخ الإسلامي الطويل معظم المنخرطين في سلك الجماعات الصوفية وكان من أمرهم ما كان مما سنعرض له بالدراسة في هذا الكتاب.

نظرة تاريخية على ظاهرة التصوف:

على ضوء حقائق التاريخ الإسلامي وسيرة الصدر الأول، بالإضافة

---

(١) أبو نعيم الأصبهاني: (حلية الأولياء) جـ٢ ص ١٣٤.

إلى سلوك وحياة علماء السلف رضوان الله عليهم فضلاً عن عهد النبي ﷺ وطوال مرحلة الخلفاء الأربعة، لم تكن ظاهرة التصوف وما تمثله من منطلقات ومظاهر تمثل سلوكاً معيناً متميزاً تقوم به جماعة من المسلمين دون غيرهم.

والمحاولات أو المواقف التي كان فيها بعض المسلمين من أصحاب القلوب الرقيقة، أو ممن كان لهم مواقف متصلبة وآذوا كثيراً من المسلمين قبل إسلامهم ثم أرادوا التنطع والغلو في تناولهم لتعاليم وتوجيهات الإسلام أو أرادوا التفرغ الكامل والزهد والاعتكاف عن ضروب الجهاد كل أيام عمرهم، كان رسول الله ﷺ ينهاهم عن ذلك الإقبال أو هذا الانضواء والانطواء، حين كان ﷺ يقول: «إنما بعثت بالحنيفية السمحة»[1].

وحين يقول ﷺ: «فإن لجسمك عليك حقاً، وإن لعينيك عليك حقاً، وإنّ لزوجك عليك حقاً»[2].

وحين يقول ﷺ: «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه»[3].

وحين دخل (بهلول بن ذئيب) على النبي ﷺ باكياً وقد تغيرت ملامح بهلول، فسأله النبي عن سر بكائه: فقال: (يا رسول الله. . لقد ركبت ذنوباً إن يأخذني الله ببعضها. . خلدني في جهنم، ولا أرى إلّا أنه سيأخذني).

بهلول هذا رضي الله عنه كان قد مضى إلى الجبال بعد شعور ركبه ويأس سيطر عليه في أنه لن يشمله عفو الله ورحمته فأغلّ نفسه بالحديد،

---

(١) مسند أحمد جـ ٥ ص ٢٦٦.

(٢) مسند أحمد جـ ٥، ص ٢٦٦.

(٣) ابن قتيبة (عيون الأخبار) ط دار الكتب المصرية عام ١٣٢٥ هـ. ص ٣٧٥.

ووقف بالجبل ينادي: يا إلهي وسيدي ومولاي.. هذا بهلول مغلولاً مسلسلاً معترفاً بذنوبه[1].

وحين علم النبي ﷺ بأمر رجل على شاكلة بهلول بن ذئيب صام النهار ولم يفطر الليل قال له ﷺ: «من أمرك أن تعذب نفسك؟ ثلاث مرات...»[2].

وحين طوقت (الحولاء بنت نويت) نفسها بحبل حتى لا يغلبها النوم وعلم ﷺ بذلك حين حدثته عائشة رضي الله عنها في شأنها قال: «عليكم من العمل ما تطيقون، فإنّ الله لا يمل حتي تملوا، وأحب العمل إليه أدومه وإن قلّ»[3].

هذا ويروي أنس فيقول: دخل الرسول ﷺ المسجد، فإذا حبل ممدود بين ساريتين، فقال ما هذا الحبل؟ قالوا: لزينب، إذا فترت تعلقت به، فقال النبي: «لا.. حلوه.. ليصل أحدكم نشاطه.. فإذا فتر فليقعد»[4].

خلاصة القول من كل هذا ومن هذه النماذج التي عرضنا لها أن عصر صدر الإسلام لم يكن في حاجة إلى أن تنشأ فيه هذه الظاهرة، ولا أن يكون بين أهله من يحاول التميز بسلوك ينفرد هو به دون غيره أو أن يذهب يفسر شططاً بعض أمور العقيدة[5] على ضوء ما يروق له في ظل ظروفه الخاصة، أو على ضوء ما بدر منه، فالمسلمون جميعاً أهل تقوى وزهد وعكوف على الطاعات منقطعين لله تعالى، إذا ما انتهوا من كدهم وكدحهم

---

(١) (أسد الغابة) جـ ١ ـ ص ٢١٠ ـ ٢١١.
(٢) (مسند أحمد) جـ ٥ ـ ص ٢٨.
(٣) (حلية الأولياء) جـ ٢ ـ ص ٦٥.
(٤) (حلية الأولياء) جـ ٢ ص ٦٥.
(٥) (شرح منازل السائلين) للأنصاري، شرح الفركاوي، طبع المعهد العلمي الفرنسي للآثار بالقاهرة عام ١٩٥٣. ص ٤١.

في الدنيا على ضوء ما أمر الله ورسوله ولم يكن بينهم من يريد أن يستقل بسلوك أو بنهج في التعبد يخرج به عن نطاق ما في كتاب الله والعمل بسنّة رسوله ﷺ.

وكـان أفضـل وأكـرم اسم يحبـون أن يعـرفـوا بـه هـو أنهم أصحاب رسول الله ﷺ وأنهم مسلمون، وحتى الجيل الثاني الذي شهـد أصحاب رسول الله ﷺ كان الشرف الذي يحرصون على أن يحملوه والسمة التي يحبون أن يعرفوا بها، وأن يعيشوا على هديها هو أنهم ممن صحب أصحاب رسول الله ﷺ، خلاصة القول أن القرن الأول كله لم يشهد على كثرة ما حدث فيه من انقسام أمة الإسلام إلى فرق سياسية وخاصة بعد مقتل علي رضي الله عنه أقول لم يشهد القرن الأول تسميات للدلالة على سلوك البعض من القبيـل الصوفي، كـدلالـة معينـة على سلوك البعض واتجاههم نحو الزهد والتقشف والانقطاع الذي يعتبره المتصوفـة أساسـاً تاريخياً عندهم بدأ مبكراً. بل كان أكرم وأشرف ما يتمنى الورع التقي الذي هو المسلم الملتزم بأحكام كتاب الله وسنّة نبيه والمجاهد ساعياً في سبيل دعوة الإسلام والكسب الحلال، كان أكرم وأشرف ما يتمناه بعد رضا الله أن يعرف بأنه: صحابي، أو تابعي، ولم تكن اصطلاحات وتسميات صوفي، وزاهد وعابد ومنقطع، وصاحب مقام كذا وكذا مما لم يعرف في عصر صدر الإسلام قد نشأت بعد!!.

غير أن بعض المؤرخين يرون أنه لما فشى الإقبال على الدنيا في أواخر القرن الثاني الهجري وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة المتـاع الدنيوي، قيل للخواص من المسلمين ممن لهم شدة عناية، بأمر الدين: الزهاد، أو العباد، ثم لما اشتد ساعد الفرق السياسية وانقسمت فيما بينها وخرجت متأوّلة بعيدة عن منهج والتزام أهل السنّة والجماعة من العلماء وجمهور الأمة، ونشب الصراع الفكري بين هذه الفرق دست كل فرقة على غيرها، أخبار مجموعة من الزهاد والعباد الذين أحيطت سيرتهم بهالة من

التقديس والتكريم، دون أن يعرف أحد من الذين انتهت إليهم سيرتهم عنهم شيئاً أو أن يقفوا لهم على تراث أو رأي، الأمر الذي أدى إلى أن ينتحي في ظل الصراع جانباً منه مجموعة من العباد أطلقوا على أنفسهم أو أطلق عليهم اسم (المتصوفة) بحكم ما ميز مظهرهم وهو لبس الصوف في أغلب الأحوال، ومع ذلك لم يذع اسم (المتصوفة) ويشتهر على الألسنة، ويتداول كمنهج في التبتل أو الانقطاع أو العبادة يخالف ما عليه جمهور الأمة قبل المائتين من الهجرة[1].

هذا ويقول: عمر رضا كحالة في كتابه (الفلسفة الإسلامية وملحقاتها) المطبوع في دمشق عام ١٣٩٤ ـ ١٩٧٤ م: ورد لفظ: (الصوفي) لقبا مفرداً في النصف الثاني للهجرة إذْ نعت به جابر بن حيان الكوفي.

وأما صيغة الجمع: (الصوفية) فإنها ظهرت فيما انتهى إليه عمر رضا كحالة عام ١٣٩٩ هجرية فكانت تدل على قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي، يكاد يكون شيعياً، وكان (عبدك) في آخر أئمة هذا المذهب وهو من القائلين بالتعيين، وكان لا يأكل اللحم، توفي ببغداد حوالي ٢١٠ هـ. وإذن فكلمة (صوفي) ودلالتها على نمط من السلوك كانت في أول أمرها وحتى نهاية القرن الثاني الهجري مقصورة على الكوفة، حيث المؤثرات الفارسية والهندية القديمة تطل في شكل إفرازات فكرية على الساحة الإسلامية.

وقد أطلق: الصوفي والمتصوف، بادىء الأمر في هذه الحقبة التاريخية بالذات أي بعد انقضاء مائتي عام من الهجرة مرادفاً للزاهد والعابد والفقير، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة، ولم يكن الفقر والزهد ولبس الصوف يتجاوز نطاق هذه الدلالات إلى ما استحدث بعد ذلك في سلوك المتصوفة وبدعهم

---

(١) (الكندي): (القضاء والولاة) نشرة كست ـ طبع اليسوعيين بيروت عام ١٩٠٨ ص ١٦٢.

ورسومهم، أي أنه من الممكن القول أنه حتى القرن الثاني للهجرة كانت دلالة الفقر والزهد والتقشف ولبس الصوف المظاهر التي كانت تؤدي إلى نعت بعض الناس بهذه الصفة: صوفي: تختلف في دلالتها عما انتهت إليه نفس المظاهر حين أصبحت تعبيراً عن دلالات أخرى افتقدت الإخلاص لله وسلامة السلوك ونظافة القلب.

ومن الجدير بالذكر أن أحكام الشريعة كانت حتى ذلك الحين تتلقى في معظمها من صدور الرجال، لا فرق بين عباداتها ومعاملاتها وعقائدها، ثم تحدث الناس في الأمور الدينية على ما سمي بالنظام العلمي، ونشأ التدوين فكان أول ما اتجهت إليه الهمم، وانصرفت إليه الأفكار هو علم الشريعة، بمعنى الأحكام العملية، حتى حسب الناس أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو غاية الدين.

وفي مواجهة هذه الغاية الشرعية التي اتجهت إليها همم الرجال لتدوين أحكام الشريعة والانشغال بهذا الجانب، وذلك لتعليم أجيال المسلمين أحكام الإسلام وقواعد الشريعة فضلاً عن إعداد الرجال لحمل دعوة الإسلام، خرجت من البصرة في العراق مجموعات طورت من سلوكها وأدخلت بعض المظاهر والطقوس على ما اعتبروه زهداً وعبادة حتى افترق الناس في أمر هؤلاء الذين زادوا في مظاهر عباداتهم، وغالوا في نهجهم وأحوالهم، واتخذوا لذلك حلقات وأماكن وخلوات خاصة بهم يجتمعون فيها مع من يريدون ومن يصطفون، بطريقة ونهج لم يعرف عن أصحاب رسول الله حين كانوا يقومون بأمر ربهم، أو حين كانوا يمارسون ضروب العبادة المختلفة.

ومن هنا رأينا قوماً يذمونهم وينتقدون شأنهم، ولا يستريحون إليهم.

وقوم يبجلونهم ويحترمون أمرهم، حتى انقسم المتصلون بالإسلام وشريعته من أهل الديار التي لم تكن مسلمة وانتسبت بالفتح لأمة الإسلام إلى قسمين رئيسيين:

انقسم بعد ذلك عن القسمين الرئيسيين انقسامات وفرق كثيرة، كانت في معظمها، شيعية وباطنية وصوفية.

هذا وقد كان القسم الأول من القسمين الرئيسيين الذين ترتبا على ظهور ونمو حركة التصوف أن القسم الأول يدعو إلى العمل، على أن يكون العمل بالأعمال الشرعية الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية، وهي العبادات، كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم. . وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق والعتق والبيوع والفرائض والقصاص، وسميّ هذا العلم علم الفقه وهو في جملته وقواعده مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا الذين انشغلوا وركزوا جُلّ اهتمامهم بالعبادات والمعاملات وذلك لبناء المجتمع الإسلامي متميزاً عن غيره من المجتمعات.

والقسم الثاني يدعو أصحابه لما أسموه: العلم بما يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها من خلال ما أسموه: أعمال القلوب، وسميّ هذا المنزع كما أحب أن يطلق عليه أتباعه والذين ينخرطون في طريقه: بعلم التصوف، وأحياناً يسمونه: علم القلوب.

كما أحب المتصوفة في هذا المقام أن يسموا أنفسهم: أرباب الحقائق، وأهل الباطن، وسموا من عاداهم أهل الظاهر وأهل الرسوم، ومن هنا أحدث المتصوفة الفجوة الجوهرية التي بينهم وبين جمهور أمة الإسلام ممثلاً في منهج وعقيدة أهل السنّة والجماعة.

وحتى منذ هذه المرحلة أعني من القرن الثاني للهجرة، والتصوف يمكن أن يقال عنه أنه لم يتجاوز نطاق الحركة داخل أخلاق الإسلام وإن كان بعيداً عن معاني العبادة الحقة وجوهر الالتزام الصحيح في الإسلام حول كتاب الله وسنّة نبيه، غير أنه حتى هذا التاريخ لا تبدو على المتصوفة دلائل تأثيرات وافدة من خارج البيئة الإسلامية ولم يكن لجهد مفكري الصوفية في تأويل المعاني وتخريج دلالات لها لم يكن لهذا الجهد سلبية

متصلة بما يسمى بأعمال القلوب كما وقع الزعم بعد ذلك قوياً أو واضحاً.

وحتى الألفاظ التي دارت بين الصوفية، وانفردوا بها عمن سواهم، لا نجدها واضحة أو ظاهرة على لسان وأخبار أولئك الذين كانوا قد بدأوا يقطعون صلتهم بالنهج التعليمي الشرعي في مجتمع الإسلام وأخذوا شوطاً باطنياً شخصياً، واتجهوا لربهم بما أسموه أعمال القلوب، ولم يكن خروجهم عن ساحة العقيدة الإسلامية قد قطع شوطاً بعيداً أو أصبحوا يمثلون دوراً متميزاً في الابتعاد عن أحكام وقواعد الإسلام، بحيث يتعذر تصور خروج معظم من اشتغل بما أسموه أعمال القلوب عن ملة الإسلام.

لكن بداية الانفتاح، وبروز ظاهرة التصوف كتيار ديني منحرف في التناول الفكري وممارسة العقيدة داخل المجتمع الإسلامي واعتباره مظهر خروج على نهج وعقيدة السلف كان بعد ذلك أعني بعد مرحلة القرنين الثالث والرابع الهجريين وخاصة حين ازدهر العمل الصوفي في هذه الفترة بأثر من الدس الشعوبي الأمر الذي عاون على إبراز مجموعة ضخمة من المتصوفة على امتداد الديار الإسلامية، حتى كان من أمر التصوف في البيئة الإسلامية باعتباره نهجاً غريباً عن الأصول الإسلامية ما كان وذلك حين أحدث سلبيات وانحرافات في السلوك، أدت لظهور أجيال بعد ذلك في المجتمع الإسلامي، وهي معزولة تماماً عن ثقافة دينها، وعن العمل بأحكام كتاب ربها ومن هنا لم تستطع الصمود أمام غزو الأفكار الوافدة، وما استتبعها بعد ذلك من غزو لمعظم ديار المسلمين.

ما التصوف عند المتصوفة؟

المحدثون من علماء المذاهب وبعضهم على علاقة وثيقة بالتصوف والمتصوفة رغبوا في أن يجعلوا من التراث الصوفي ما كان منه أدبياً أو دينياً أو سلوكياً علماً قائماً بذاته، بل والبعض الآخر من رجال التصوف جعل التصوف أشبه ما يكون بدين مستقل بقواعده وأحكامه. وراحوا يعقدون المقارنات والمفارقات والمخالفات بين ما عند المتصوفة من أحكام وما في

المذاهب التي تنتسب للإسلام من أحكام. ومن هنا فليس غريباً أن نرى التصوف عند المتصوفة في معاني عديدة وصور مختلفة فها هو (الجنيد) أحد كبار رجالات التصوف يضع الذين يريدون أن يعرفوا ما عليه القوم أمام تلك المتاهة التي لا حدود لها حين يعرِّف التصوف عند القوم ويقول: «هو أن تكون مع الله بلا علاقة»[1] ولكننا مع ذلك يمكن أن نرى تعريفات ومواصفات للتصوف يمكن أن يكون بعضها صدى للرغبة الصادقة في التوجه إلى الله وإن كان التطبيق والممارسات بعد ذلك شيئاً آخر يخالف ذلك القصد تماماً.

فمن ذلك مثلاً:

قول الجريري عن التصوف: «هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني...»[2].

وقول الجنيد في تعريف آخر له عن التصوف: «هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به..»[3].

ويقول أيضاً عنه: «ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع...»[4]

أما التصوف عند «عمرو بن عثمان المكي» فهو أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى به في الوقت...»[5].

وعند «محمد بن علي القصاب»: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام...»[6].

---

(١) الرسالة القشيرية جـ ٢/٥٥٢.
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص/٥٥١.
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص/٥٥١.
(٤) الرسالة القشيرية.. جـ ٢ ص ٥٥٢، ٥٥٣.
(٥) - (٦) الرسالة القشيرية.. جـ ٢ ص ٥٥٢.

وعند «سمسون»: «أن لا تملك شيئاً، ولا يملكك شيء...»[1].

وعند «رويم»: «استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده...»[2].

وعند «معروف الكرخي»: «الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق...»[3].

وعند «الكتاني»: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفا...»[4].

وعند «الشهابي»: «الجلوس مع الله بلاهم...»[5].

وعند «ابن سهل الصعلوكي»: «التصوف الإعراض عن الاعتراض...»[6].

وذكر «ابن تيمية[7]» عنهم: «التصوف كتمان المعاني، وترك الدعاوى... وأشباه ذلك إذْ التصوف عندهم له حقائق وأحوال معروفة قد تكلموا في حدوده وسيرته وأخلاقه. كقول بعضهم «الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر... وهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصديق وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون كما قال تعالى: ﴿ **أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً** ﴾ ولهذا ليس عندهم بعد الأنبياء أفضل من الصوفي.

هذا وقد جاء في كتاب «التحفة المهدية» أن التصوف هو العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه.. وكان نوع ذلك عاماً في الصحابة والسلف... فلما فشى الإقبال على الدنيا في القرن

---

(١) - (٢) - (٣) الرسالة القشيرية، جـ ٢، ص ٥٥٢.

(٤) - (٥) - (٦) الرسالة القشيرية، ٢/٥٥٤، ٥٥٦، ٥٥.

(٧) مجموع فتاوى ابن تيمية. جـ ١١ ص ١٦.

الثاني، وما بعده وجنح الناس إلى الانهماك في الدنيا.. اختص المقبلون على العبادة باسم المتصوفة..»[1].

وكما عرَّف المتصوفة بالطريق عرفوا بالسائرين فيه، فها هو الجنيد الصوفي يعرف الصوفي فيقول هو: «كالأرض يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح...»[2].

وعنده - أيضاً - «أنه كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالقطر يسقي كل شيء»[3].

أما ذا النون فهو الذي يعرف الصوفي بقوله: «من إذا نطق أبان عن الحقائق وإن سكت نطقت عنه الجوارح بمقطع العلائق»[4].

أما النوري فينعت الصوفي بقوله: «نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود»[5].

وعند «أبي منصور»: «هو المشير عن الله تعالى إن الخلق أشاروا إلى الله تعالى»[6].

وأما الإمام القشيري القطب الكبير عند القوم فيقول: «سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق - رحمه الله -، يقول: أحسن ما قيل في هذا الباب قول من قال: هذا طريق لا يصلح إلا لأقوام قد كنس الله بأرواحهم المزابل، ولهذا قال - رحمه الله - يوماً: لو لم يكن للفقير إلاّ روح وفرضها على كلاب هذا الباب لم ينظر كلب إليها...»[7].

---

(١) التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية.. جـ ١ ص ٨٠.
(٢) طبقات الصوفية.. ص ١٩.
(٣) الرسالة القشيرية.. جـ ٢ ص ٥٥٣.
(٤) - (٥) - (٦) - : المرجع السابق.. نفس الجزء ص : ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٦.
(٧) المرجع السابق.. نفس الجزء ص ٥٥٧.

ويقال: «الصوفي مقهور بتصرف الربوبية مستور بتصرف العبودية...»[1].

ويقول الشيخ «أحمد بن محمد بن قاسم بن منصور بن شهريار (أبو علي الروذباري).. في حد الصوفي أنه: «من لبس الصوف على الصفا، وسلك طريق المصطفى، وأطعم الهوى دون الجفا، وكانت الدنيا منه على قفا...»[2].

ويقال: «الصوفي»: «المصطلم عنه بما لاح له من الحق...»[3].

(١) طبقات الشافعية للسبكي.. جـ٣ ص ٤٩.
(٢) الرسالة القشيرية: .. جـ ٢ ص ٥٥٧.
(٣) الرسالة القشيرية: .. نفس الجزء.. ص ٥٥٧.

«التصوف بأقسامه وأنواعه»

لا يرى المتصوفة عبر تاريخهم الطويل بأسا من أن يكون للتصوف أقساماً وأنواعاً وإذا ما وجه إليهم النقد حول هذه الأنواع والأقسام، وكيف تستقيم في سلوك تعبدي الأصل فيه أنه بزعمهم ارتقى بمفاهيم العبادة ووسائلها من لغة العبارة إلى مفاهيم الإشارة أجابوك بأنه لا بأس. فالأبواب المصطنعة والسدود الموضوعة تفتح وترفع بقواعد وشروط أهل الطريق... ومن هنا لا يرى المتصوفة حرجاً من المنظور الذي يبعدهم فيه بعض العلماء والباحثين حيث يرونهم شيعاً وفرقاً وأحزاباً.

وبادىء ذي بدء قبل أن نعرِّف بأنواع من التصوف لا تمت إلى أي نوع من التدين بصلة يحسن بنا أن نراه كما رآه بعض العلماء المحايدين في هذه القضية.

يرى الشيخ محمد حسين الذهبي أن التصوف في إطاره العام يمكن أن ينقسم إلى قسمين[١]:

القسم الأول عنده سماه: التصوف النظري وهو:

المبني على اهتمام أصحابه بجانب البحث والدراسة والتأمل وعلى ما تأثروا به من المبادىء والفلسفات والأفكار التي لا تمت إلى التصوف بصلات قوية.

---

(١) د. محمد حسين الذهبي. (التفسير والمفسرون) جـ ٢/ ٣٣٩.

والقسم الثاني من أقسام التصوف فيما ذهب إليه الشيخ الذهبي هو التصوف العملي، القائم على الرياضات والمجاهدات وأخذ النفس بالزهد والتقشف والانقطاع للعبادة.

وعند هذا الحد من التقسيم أو التعريف وقف الشيخ الذهبي ولم يدخل في تفصيلات أو تفريعات كما فعل من قبله شيخ الإسلام ابن تيمية والفخر الرازي.

فأقسام الصوفية عند الإمام ابن تيمية رحمه الله، تجيء على الوجه التالي:

القسم الأول: صوفية الحقائق وهم عنده رحمه الله: من تفرغ للعبادة والزهد في الدنيا.

القسم الثاني: صوفية الأرزاق، وهم الذين وقفت عليهم الوقوف، كالخوانك.. لكن يشترط فيهم شروط ثلاثة:

الأول: العدالة الشرعية. بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم.

الثاني: التأدب بآداب أهل الطريق وهي الآداب الشرعية في غالب الأوقات.. وأما الآداب البدعية الوضعية فلا يلتفت إليها.

الثالث: أن لا يكون أحدهم متمسكاً بفضول الدنيا... وأما من كان جمَّاعاً للمال، أو كان غير متعلق بالأخلاق المحمودة، أو غير متأدب، أو كان فاسقاً فإنه لا يستحق ذلك.

القسم الثالث: صوفية الرسم: وهم المقتصرون على المظاهر من اللباس والآداب الوضعية ونحوها... وليس لهم رصيد من العمل... وهم بمنزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم وأهل الجهاد.. وهو في حقيقته ليس منهم...[1].

---

(١) فتاوى ابن تيمية. جـ/١١ ص ١٩ - ٢٠.

أما الصوفية عند الفخر الرازي فقد بلغت أقسامهم ستة أقسام:

١ ـ **أصحاب العادات**: وهم الذين يتسمون بتزيين مظاهرهم، كلبس الخرقة. . . وتسوية السجادة.

٢ ـ **أصحاب العبادات**: وهم المنقطعون للعبادة التاركون للدنيا. . .

٣ ـ **أصحاب الحقيقة**: وهم الذين لا يشتغلون بعد الفرائض إلّا في التفكير في ملكوت الله، وتجريد النفس عن كل ما يشغلها عن ذكر الله تعالى.

٤ ـ **النورية**: وهم القائلون بأن الحجاب حجابان حجاب نوري، وحجاب ناري. . . فالنوري هو الاشتغال باكتساب الصفات المحمودة. . والحجاب الناري: هو الاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل.

٥ ـ **الحلولية**: وهم الزاعمون حصول الحلول أو الاتحاد لهم، حيث أنهم يدعون دعاوى عظيمة وليس لهم نصيب من العلوم العقلية.

٦ ـ **المباحية**: وهم من يدعون محبة الله ثم يخالفون شريعته. . ويقولون: إن الحبيب رفع عنّا التكليف. . . وهم شر الطوائف[١].

ولكل قسم من أقسام الصوفية أتباعه ومريديه. . . ولا يخضع إلى عامل زمن معين. . ويدل على ذلك ما هو موجود في عصرنا الحاضر كمتصوفة الزهاد. . ومتصوفة المظاهر وحب الشهرة والمال. . . ومتصوفة الزندقة والانحلال. . وغير ذلك. . .[٢].

ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن هذه الأقسام لا تخلو أو لا يمكن التعرف على دلالاتها وتمييز أتباعها عن غيرهم إلّا من خلال ما يسمى بالطرق والتي هي تعبير عن التزام مجموعة من الأتباع أو المريدين

---

(١) (علي بن دخيل الله) التيجانية ص ٢٦، ٢٧.
(٢) الرازي.

لشيخ من الشيوخ يلتزمون بما يراه ويقتفون أثره ويتبعون خطاه.

ومن الملفت للنظر أن حجم هذه الطرق وتكاثرها وتطورها لم يتوقف أبداً فهي في ازدياد مستمر لأن كل من عنّ له أن يبتدع طريقاً فعل، وسماها باسمه، أو اسم قبيلته، أو عشيرته... كما هو المشاهد في «إفريقيا» - مثلاً -.. ويمكن عرض أسماء بعض هذه الطرق على النحو التالي:

١ - **الطريقة الجنيدية**: وهي الطريقة المنسوبة إلى «الجنيد بن محمد» وهي من أشهر الطرق وأقدمها. وبعض الباحثين يرى أنها: أسلم الطرق وأصحها من الناحية الصوفية.

٢ - **الطريقة المحاسبية**: وهي المنسوبة إلى «أبي عبد الله الحارث المحاسبي..

٣ - **الطريقة القصارية**: وتنسب إلى «حمدون بن أحمد القصار» وتسمى أيضاً - «الحمدونية».

٤ - **الطريقة الطيفورية**: وهي الطريقة المنسوبة إلى «طيفور بن عيسى البسطامي».

٥ - **الطريقة النورية**: وهي المنسوبة إلى «أبي الحسين النوري».

٦ - **الطريقة السهلية**: وتنسب إلى «سهل بن عبد الله التستري».

وهناك بالإضافة إلى ما ذكرنا الأنماط الكثيرة والتي يتعذر حصر تفريعاتها منها مثلاً:

١ - الطريقة الحكيمية.
٢ - الطريقة الخزازية.
٣ - الطريقة الخفيفية.
٤ - الطريقة السيارية.

٥ ـ الطريقة الخلوتية.
٦ ـ الطريقة القادرية.
٧ ـ الطريقة البرهانية.
٨ ـ الطريقة التيجانية. . .[١].

وأما الطرق الصوفية الحديثة فمن العسير تسجيل أسماء معظمها في كتاب ويكفي أنه في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري قد بلغ عدد الطرق الصوفية في بلد واحد. أكثر من مائة طريق منها على سبيل المثال:

١ ـ الطريقة الجوهرية الشاذلية. وشيخها «السيد رفعت الجوهري».
٢ ـ الطريقة السعيدية وشيخها السيد حمودة علي الخضري.
٣ ـ الطريقة الكناسية الأحمدية وشيخها السيد سلامة نويتو.
٤ ـ الطريقة الزاهدية الأحمدية وشيخها السيد سيد حسن يوسف خليل.
٥ ـ الطريقة الرحيمية القنائية وشيخها: طه محمد علي عثمان.
٦ ـ الطريقة العروسية الشاذلية وشيخها فكري علي منصور كريم.
٧ ـ الطريقة القاوقجية الشاذلية وشيخها محمد رضا أبو الفتح القاوقجي.
٨ ـ الطريقة الفيضية الشاذلية وشيخها: محمود أبو الفيض المنوفي.
٩ ـ الطريقة القاسمية الشاذلية وشيخها عبد الحميد عبد الحميد.
١٠ ـ الطريقة السالمية الشاذلية وشيخها طه محمد مشينة.
١١ ـ الطريقة الدمرداشية وشيخها حسين أمين الصياد عن السيد عبد الرحيم مصطفى الدمرداش.

---

(١) انظر: تلبيس إبليس. ص ٣٣٦.
طبقات الصوفية. ص ١٢٤ ـ ١٢٩.
الرسالة القشيرية: ١/٢٨٦، ٢/٥٤٤، ١/٢٦٠.، جـ ١ ص: ٢٥٤.
التيجانية. . ص: ٢٨ ـ ٣٦.

١٢ ـ الطريقة الإمبابية الأحمدية وشيخها عبد السلام سلمان.
١٣ ـ الطريقة المصلحية الخلوتية وشيخها عبد العزيز المصلحي.
١٤ ـ الطريقة الزنوبية البرهمية وشيخها عبد المجيد الشلانوبي.
١٥ ـ الطريقة العفيفية الهاشمية وشيخها عفيفي أحمد الساكت.
١٦ ـ الطريقة البهوتية الخلوتية وشيخها عمر محمد عبد المتعال.
١٧ ـ الطريقة المنابغة الأحمدية وشيخها عبد الله فؤاد المنوفي.
١٨ ـ الطريقة العزازية وشيخها إبراهيم العزازي.
١٩ ـ الطريقة الهاشمية المدنية الشاذلية وشيخها محمد الطاهر الصافي.
٢٠ ـ الطريقة الفرغلية الأحمدية وشيخها أحمد حبري الفرغلي.
٢١ ـ الطريقة الشيبانية التغلبية وشيخها محمد جمال الدين شرف.
٢٢ ـ الطريقة الشعيبية الأحمدية وشيخها محمد حسن الشعبي.
٢٣ ـ الطريقة المسلمية الخلوتية وشيخها محمد حسن المسلمي.
٢٤ ـ الطريقة المرازقية الأحمدية وشيخها أحمد محمد شمس الدين.
٢٥ ـ الطريقة المحمدية الشاذلية وشيخها محمد زكي إبراهيم.
٢٦ ـ الطريقة الشناوية الأحمدية وشيخها حسن محمد سعيد الشناوي.
٢٧ ـ الطريقة الحلبية الأحمدية وشيخها السيد محمد شفيق الجنيدي.
٢٨ ـ الطريقة الحبيبية وشيخها السيد محمد عبد الباقي الحبيبي.
٢٩ ـ الطريقة القادرية القاسمية وشيخها محمد عبد القادر القادري.
٣٠ ـ الطريقة المغازية وشيخها السيد أحمد أبو الفتح المغازي.
٣١ ـ الطريقة السطوحية الأحمدية وشيخها محمد محمود علي بحبح.
٣٢ ـ الطريقة السادة الترهيمية وشيخها علي محمد عاشور.
٣٣ ـ الطريقة التسفانية الأحمدية وشيخها أحمد إبراهيم أحمد.
٣٤ ـ الطريقة العلوانية الخلوتية وشيخها محمد محمود علوان.
٣٥ ـ الطريقة السالمية الأحمدية وشيخها محمد مصطفى صفوت.
٣٦ ـ الطريقة الخضيرية وشيخها محمد نور الخضيري.
٣٧ ـ الطريقة المروانية وشيخها محمد يوسف مروان.

٣٨ ـ الطريقة البيوهية الأحمدية وشيخها حامد أحمد فضل.
٣٩ ـ الطريقة الوفائية الشاذلية وشيخها محمد حسن العروسية.
٤٠ ـ الطريقة الرفاعية وشيخها محمود كامل يس.
٤١ ـ الطريقة المدنية الشاذلية وشيخها سعيد محمود يوسف مرزوق.
٤٢ ـ الطريقة الشبراوية وشيخها مصطفى عبد الخالق الشبراوي.
٤٣ ـ الطريقة الأدريسية الشاذلية وشيخها الحسن الأدريسي.
٤٤ ـ الطريقة العفيفية الشاذلية وشيخها محمد عبد الباقي العفيفي.
٤٥ ـ الطريقة الصاوية وشيخها شاغرة.
٤٦ ـ الطريقة العزمية الشاذلية وشيخها أحمد ماضي أبو العزائم.
٤٧ ـ الطريقة الشهاوية البرهمية وشيخها أبو المجد الشهاوي.
٤٨ ـ الطريقة الحامدية الشاذلية وشيخها إبراهيم سلامة الراضي.
٤٩ ـ الطريقة الطيفية الخلوتية وشيخها أحمد محمد طيف.
٥٠ ـ الطريقة الميرغنية الختمية وشيخها محمد سر الختم الميرغني.
٥١ ـ الطريقة الخليلية وشيخها محمود إبراهيم أبو الخليل.
٥٢ ـ الطريقة الغنيمية الخلوتية وشيخها الدكتور أبو الوفا التفتازاني.

ويعلق مؤلف كتاب «جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف» السيد محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني بعد سرده لهذه الطرق فيقول: «وهذه الطرق تنسب كل واحدة لولي من الأولياء رضي الله عنهم، وقد يرثها حفيد، أو سبط لولي من أولئك الأولياء فيكرمه الله سبحانه وتعالى بكرامة آبائه وأجداده الصالحين فإن سار على دربهم أكرمه الله مثل ما أكرمهم، وإن فرط أو قصر أكرمه الله لأجلهم».

وعلى المسلم أن ينتبه إلى ما يقوله: «صاحب جمهره الأولياء» فإنه يفتي بأن من فرط أو قصر من شيوخ الطريق فإن الله بما زعمه الصوفية يكرمه من أجل آبائه وأجداده. وكأن قول الله تعالى: ﴿ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾ وقوله تعالى: ﴿ **كل امرىء بما كسب رهين** ﴾ وقوله: ﴿ **إن**

كل ما في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً ﴾ قد نسخ من عقول وقلوب مشايخ الطرق فراحوا يقولون على الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

الإطار العام للتصوف

من الخلط البين أن يطلق على سلوك بعض المسلمين في صدر الإسلام وخاصة القرنين الأول والثاني والذي كان يتمثل هذا السلوك في نزعتيّ الزهد والتقشف والمبالغة أو الانقطاع للعبادة بأنه أي هذا السلوك الأساس التاريخي لظاهرة التصوف التي شاعت وانتشرت في معظم أرجاء العالم الإسلامي منطلقة من البصرة حيث نشأت البدايات المتقدمة لنوع من الغلو في العبادة والانقطاع لها.

وإذا كان قد وجد في صدر الإسلام بعض الصفوة من المسلمين انقطع للعبادة، بل وجد فيهم من يقوم الليل ويصوم النهار ومن يشد الحجر على بطنه صقلاً لنفسه وتربية لعقله وتطهيراً لروحه من دنس الدنيا لكن نشاطهم هذا لم يكن تحت أي اسم من الأسماء غير الإسلام، ومن ثم لم يكونوا تحت لواء الصوفية ولا تعبيراً عن دلالتها في أمسها وغدها.

لكنه والحق يقال: إن البدايات المتقدمة لأولئك الذين انخرطوا في التيار الصوفي دون أن تدهمهم وثنيات الطرق وشركيات المذاهب كانوا على درب من دروب تربية النفس وتهذيب الأخلاق. وهذا قد يكون جهاداً في طاعة الله.

يقول الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شأن هؤلاء: «والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل

طاعة الله.. ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كلا الصنفين من قد يجتهد ويخطىء، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب.. ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه... وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم.. كالحلاج - مثلاً - فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروه وأخرجوه عن الطريق المستقيم مثل الجنيد بن محمد وغيره... فهذا هو أصل التصوف...[1].

ثم جاء بعد هؤلاء أقوام صاروا يتكلمون في الفقر والجوع، والوسواس والخطرات.. وما شاكل هذا وظهرت مع الحركات والممارسات بعض الكتب والمؤلفات الصوفية... وبرزت تعاليمهم ونظرياتهم التي تواطؤا عليها، وكلما تقدم الزمن كلما نمت هذه الأبحاث والأفكار والنظريات والعقائد الفاسدة.. وزادت رواجاً وانتشاراً حتى شغلت العامة عن معرفة دين الله وشرعه».

ثم منذ القرن الرابع رأينا من تميز باللباس المرقع والسماع والوجد والتصفيق... وصار أمرهم يتعاظم حتى سموه الأعمال التي تنتسب للإسلام من علوم وعبادات بأسماء مختلفة فهذا اسمه «علم الباطن» «وهذا اسمه علم الشريعة» أو «علم الظاهر» أو هذا أسلوب الإشارة مقدم على أسلوب العبارة ثم حلت الفرقة بينهم في مسالكهم فبعضهم أدى به الجوع إلى خيالات فاسدة ادّعى على أثرها التسوق إلى الحق والرغبة فيه حتى جاء منهم من زعم الحلول، ومنهم من مال إلى الاتحاد،...

ثم ازداد التفرق، واختلفت موارد القوم فمنهم من التزم الزهد والعبادة، ومنهم من جعله حركات ومظاهر.. مرتكباً في ذلك الكثير من البدع والمنكرات التي ما أنزل الله بها من سلطان؟.

---

(١) فتاوى ابن تيمية، جـ ١١ ص ١٨.

ومنهم من التزم عقيدة الحلول والاتحاد ظناً منه أنه قد بلغ الغاية في تصوفه. . ونسي بذلك أنه قد خرج عن دين الله.

ونستخلص من هذا ـ أن الإطار العام الذي نبتت فيه بذرة التصوف، قد اختلط فيه الحق بالباطل، ومن ثم كان شيئاً متصوراً أن تختلف آراء العلماء حول هذا الإطار الذي نشأ فيه التصوف وازدهرت فيه حركة المتصوفين.

وإحقاقاً للحق، وإعمالاً للمنهجية العلمية المحايدة التي نرى أنه لا بدّ منها في إقامة حكم الله على هذه الظاهرة التاريخية التي لازمت المسلمين فشتت جمعهم وفرّقت كلمتهم، يجدر بنا أن نحصر رأي علماء المسلمين حول هذا الموضوع في رأيين اثنين، تيسيراً على الدارس وإعمالاً للاختصار فلا تمل النفوس من الاستطراد الطويل.

الرأي الأول في الحكم على التصوف:

يرى هذا الرأي: أن التصوف على الإطلاق، إسلامي النشأة والمنبت، وأن أصوله العقدية والسلوكية، مستمدة من نصوص الكتاب والسنّة، وعنه يقول علامة التاريخ ابن خلدون: (هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. . . وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم «الصوفية» و «المتصوفة»[١].

(١) مقدمة ابن خلدون، ص: ٤٦٧.

واستدلّ القائلون بهذا: بأن جميع الأصول التي يبني عليها «الصوفية» مذهبهم، من مقامات، وأحوال، ومجاهدات.. كالتوبة، والورع، والذكر، والزهد، والفقر، والصبر، والمراقبة، والأُنس، كلها موجودة في القرآن الكريم، والسنّة الشريفة وحياة النبي ﷺ - ومسلك الصحابة - رضوان الله عليهم -.

الرأي الثاني في الحكم على التصوف:

القول الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي أن التصوف على الإطلاق ليس إسلامي النشأة وإنما وفد على البيئة الإسلامية مع ما وفد من عادات وتقاليد الأجناس الأخرى.... بعدما امتزجت واختلطت عقب الفتح الإسلامي... وهؤلاء يرون أنه فارسي أو هندي أو يوناني أو مسيحي أو أنه مزيج من هذا كله وعلى رأس هذا الفريق جماعة كثيرة من المستشرقين.

ودليل هذا القول: نشأة علماء الصوفية في بلاد فارس ونحوها.. أو ما بين الصوفية وأهل البلدان الأخرى من تشابه في طرقهم واعتقاداتهم وخاصة في عقائد الرمز والظاهر والباطن ومناهج التأويل وغيرها.

هذا وقد رأى «أبو نصر السراج» أن أول نشأته كانت في الجاهلية قبل الإسلام[1].

لكن غيره حدّد تاريخه في القرن الثاني الهجري...

حيث رأى «ابن خلدون» أن نشأة التصوف كانت في القرن الثاني الهجري، عندما أقبل الناس على الدنيا.. وانصرف أناس للزهد والعبادة...

«فسمّوا بالصوفية»[2] - كما سبق الإشارة إلى ذلك -.

---

(١) اللمع.. ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧.

هذا وقد رأى (ابن الجوزي) أن التصوف نشأ في أواخر القرن الثاني الهجري . .[1].

وذهب «شيخ الإسلام ابن تيمية» إلى أن نشأة التصوف في أوائل القرن الثاني لكنه لم يشتهر إلاّ بعد القرن الثالث. . وقد ورد عنه قوله: «أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب «عبد الواحد بن زيد»، وعبد الواحد من أصحاب الحسن. . . وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار. . ولهذا كان يقال: فقه كوفي، وعبادة بصرية،[2] وذلك بسبب ما حُكيّ عنهم من المبالغة في هذا الباب، كقصة زرارة بن أوفى قاضي البصرة، فإنه قرأ في الصلاة: ﴿ **فإذا نُقِرَ في الناقور** ﴾ فخر ميتاً، وكقصة أبي جبير الأعمى، الذي قرأ عليه صالح المري فمات، وكذلك غيره ممن روي أنهم ماتوا باستماع قراءته، وكان فيهم طوائف يصعقون عند سماع القرآن ولم يكن في الصحابة من هذا حاله. فلما ظهر ذلك أنكر ذلك طائفة من الصحابة والتابعين: كأسماء بنت أبي بكر وعبد الله بن الزبير، ومحمد بن سيرين، ونحوهم.

---

(١) تلبيس إبليس. ص ٣٣٦.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية. . جـ ١١ ص ٦، ٧.

أبعاد الظاهرة الصوفية وتطوّرها

قلنا: إن البصرة في العراق كانت مسرحاً خصباً بعد عمليات الفتح الإسلامي لكثير من أوجه النشاط الفكري والثقافي، وكانت بوجه خاص بيئة صالحة بحكم الفعل ورد الفعل لعمليات من التقشف والزهد والانقطاع والانطواء أمام نوع من المتغيرات التي حدثت بين المسلمين الفاتحين والعناصر الأعجمية التي كانت تحمل جراثيم شعوبها الثقافية ولم تكن قد تخلصت منها تماماً حين انضوت تحت لواء الإسلام. وأن هذه العناصر الزاهدة، هي وإن لم تكن صوفية المنشأ والمنطلق، لكنها بشكل ما كانت الأساس التاريخي الذي أفرز الفكر الصوفي وساهم في تشكيل سلوك الذين أصبحوا في ظل الولاء الجماعي لنهج دون غيره جماعةً أو مذهباً دون غيره وبالفعل ما إن أقبل القرن الثالث الهجري، إلاّ وكانت السمة التي تميز سلوك مجموعة من العباد الذين استهواهم النهج الصوفي وما سميّ بأعمال القلوب، قد دخلت طوراً أصبحت بغداد فيه بعد البصرة عاصمة للظاهرة التي عرفت باسم (التصوف). وبينما كانت حلقات الدرس والتناظر حول أحكام الشرع الإسلامي، في مسائل الفقه والتوحيد تتخذ نهجاً هادىء النبرات، قوي الحجة كان ضجيج شيوخ المدارس الصوفية فيما بينهم، وبين مريديهم يعلو كل صوت، وينفذ إلى معظم ديار المسلمين، متسللاً من خلال عباءات الشيوخ وعذب حديثهم للعامة وتساهلهم وتنازلهم عن كثير مما هو مندوب أو واجب في السنّة المطهرة الأمر الذي وجد استحساناً

عند بعض أولئك الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، وذلك لكي يروج النهج الصوفي ويكثر أتباعه في معظم الديار، بعد أن أحيط بهؤلاء الذين أطلق عليهم أهل الباطن أو أرباب الحقيقة بهالة من التقديس والاحترام المصنوعين، حتى يشتدّ إقبال الناس عليهم والانضواء تحت لوائهم.

هذا وقد ذكر الكندي مثلاً[1] في محاولة منه غير موضوعية أن يوحي بغير سند أو برهان أن التصوف عرف بمصر منذ سنة ٢٠٠ هجرية، أي قبل مرحلة تطوّر ظاهرة التصوف بأكثر من مائة عام وهذا ما لم يقل به أحد من المؤرخين الثقات.

يقول: (وظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون بالصوفية، يأمرون بالمعروف ـ فيما زعم ـ ويعارضون السلطان في أمره، فترأس عليهم رجل منهم يقال له: أبو عبد الرحمن الصوفي الذي ولي الإسكندرية سنة ٢٠١ هجرية.

وما إن انتهى القرن الثالث الهجري بعد تسرب الصوفية إلى الديار الإسلامية حتى امتلأت الساحة الإسلامية بالمدارس والمذاهب الصوفية التي صنعت للمريد لكي يدخل إلى مقام شيخه أو ينخرط في سلك عضوية طريقه، نوعاً من الرسوم والطقوس أطلقوا عليها اسم الأحوال والمقامات تدرجاً في طريق العشق والوجد والفناء والاتحاد والحلول وغير ذلك[2].

ومع أن قلة قليلة من شيوخ المتصوفة، لم يطمس عقلهم التيار الصوفي المتدفق من مصادره العديدة التي وفدت من الأفكار الهندية واليونانية والمسيحية وإن كان قد شاب صحة عقيدتهم، ما شابها مثل: ـ الجنيد القائل فيما نسبوا إليه: مذهبنا هذا مقيّد بالأصول: الكتاب والسنّة، إلاّ أن السمة العامة لمذاهب التصوف والقاسم المشترك والنهج

(١) (الكندي). (القضاة والولاة). نشرت كست طبع اليسوعيين ـ بيروت ـ عام ١٩٠٨ ص ١٦٣.

(٢) (نشأة التصوف الإسلامي) د. إبراهيم بسيوني ص ١٧٠.

المميز للمتصوفة في تناول أمور العبادة وغيرها هو ما يسمونه: ـ (الذوق) وهذا المعيار أو قل هذا النهج واسع وسع كل الميول والعواطف والمشارب الإنسانية التي قد تكون في بعض منطلقاتها تمثل تناقضاً فيما بينها، فضلاً عن أن هذا الذوق الذي يخرج عن قيد النص الشرعي ودلالته المباشرة إلى التناول الذوقي بما يفسد المعاني ويؤول الالتزامات، لا يستقيم مع قواعد الشرع وفرائضه، ومن هنا فقد تعذّر على القلة القليلة من العناصر النقية والتقية من التي ظنت أن التصوف منهج في العبادة يعبر عن حاجة العبد وافتقاره إلى ربه، أن يحموا النهج الصوفي من التأثر والاندماج ثم الامتزاج بأفكار ومعتقدات غير إسلامية[1]، شكلت في العصور المتأخرة جوهر السلوك الصوفي.

هذا وقد لاحظ مؤرخو الفرق والمذاهب، أنه كلما مضت مرحلة بعد الأخرى منذ انتهاء القرن الثالث الهجري، ومعدلات الجهل بالدين وانتشار البدع وسط بيئة التصوف وبين جماعات المتصوفين في ازدياد مستمر.

(١) النيسابوري: (عقلاء المجانين) دمشق عام ١٩٥٤ ص ٩٠.

حول التصوف في التاريخ الإسلامي

قد تختلف آراء العلماء والباحثين حول موضوع التصوف وأقسامه وأنواعه وعلاقته بالإسلام من عدمه، لكن الذي لا خلاف عليه: «أن التصوف برسومه وطقوسه وألوان العلاقات فيه وأساليب العبادة وممارستها كنوع من السلوك التعبدي يختلف به المتصوفة عن التزامات المسلمين بقواعد وفروض وأركان دينهم لم يعرف قبل نهاية القرن الثاني الهجري (التاسع الميلادي). ومن ثم لم يكن بين المسلمين من يوصف بأنه «متصوف» لأي نسبة كانت ومن يعرف بأنه غير متصوف. ولم يوصف أحد بهذا الاسم ويعرف به قبل بداية القرن الثالث الهجري، ثم قطع التصوف أشواطاً في التدرج العقدي حتى أصبح مدارس ومذاهب خلال القرن الثالث الهجري.

وقبل أن ندخل في تفصيلات وتفريعات هذا الموضوع الشائك المحاط بالغموض واللبس والذي لا يسلم المشتغل به لوجه الله من الطعن والدسائس بل وإحاكة المؤامرات. نحب أن نأتي على رأي باحث غير مسلم وغير عربي يشتغل باللاهوت اقتضى موضوع بحثه عن «الفكر العربي ومركزه في التاريخ» أن يتناول هذه القضية الشائكة، وأعنيّ به دكتور دي لاس أولبري «أستاذ الآرامية والسريانية في جامعة برستول». والذي يقول في كتابه هذا عن التصوف: «نشأ التصوف الإسلامي، الذي أضحى بارزاً خلال القرن الثالث للهجرة نتيجة للمؤثرات الهيلينية إلى حد كبير، فكان له أثره الفعال في الفلاسفة أيام ابن سينا وبعده.

والخطأ الشائع عند الكتاب الذين كتبوا في التصوف هو اعتبارهم أن هذه الكلمة مشتقة من «الصفاء»، وهكذا يصبح للتصوف عندهم مفهوماً قريباً من المتطهر «Puritan» بل والأعظم من ذلك خطأ افتراض بعض الكتّاب الغربيين أن كلمة تصوف هي ترجمة حرفية لكلمة Sophos اليونانية. ولا بأس أن نعتبر أن الذين تنطبق عليهم كلمة متصوف يجتنبون الترف اجتناب الزهاد له، ويختارون البساطة في لباسهم. فإذا اعتبرنا هذا السلوك شكلاً من أشكال الزهد فسيلقى هذا الاعتبار المعارضة بأن كلمة «الزهد» كانت تستعمل في تاريخ الرهبانية المسيحية، أو في تاريخ العديد من النساك الهنود المنتمين إلى مختلف الأديان، أو حتى في تاريخ المتصوفين المتأخرين وهي تعني الاجتناب الاختياري للملاذ العادية، والابتعاد عن الحياة الاجتماعية، وخصوصاً الزواج عند المسيحيين وتجنب الأشياء التي تعلق بالنفس وتعيق تقدمها الروحي. ولكن هذا الاصطلاح يمكن أن يستعمل، لا ليعني الزهد بمنتهى الدقة، بل ليعني كبح جماح النفس وتطهيرها، والبساطة التي ترفض كل ترف وأبهة، وتحاول بمحض اختيارها المحافظة على أسلوب في العيش بسيط وبدائي ومنكر للذات. وهذا المفهوم الأخير للزهد أو التطهر كان العلامة المميّزة لكثير من المؤمنين الأوائل، وذلك على النقيض من العربي المقبل على الدنيا بكل جوارحه، وكان لهذا الموقف دائماً كثير من المعجبين به: فالمؤرخون يثنون باستمرار على حياة التقشف التي كان يحياها الخلفاء الأوائل وصحابة النبي ﷺ ويصفون تعففهم، لا بسبب الفقر، وإنما ليساووا أنفسهم برعاياهم. ونحن غالباً ما نجد في الحديث الصحيح ذكراً لشكل الحياة التقشفية البسيطة للمسلمين الأوائل. ولقد برزت هذه البساطة منذ عهد مبكر جداً كسمة بارزة للمسلم الورع مؤكدة بذلك الفرق بينه وبين اتباع الدنيا. ولا تزال حالات مماثلة من تلك البساطة تظهر بين المسلمين الأتقياء حتى في يومنا الحاضر وهؤلاء لم يكونوا من المتصوفة.

ولكن القشيري الصوفي يذكر «الزهاد» و«النساك» على أنهم صفوة

عصر متأخر، وقد كانوا مهتمين اهتماماً عظيماً جداً بأمور الدين، ثم يذكر أخيراً المتصوفين على أنهم الصفوة المختارة في العصور الأكثر تأخراً، إذْ رجعوا إلى الله سبحانه «بصدق الافتقار، ونعت الانكسار، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال». وهذا خطأ من الناحية التاريخية، إذْ أن الأولياء في مطلع عهد الإسلام قد ألهمتهم روح التمسك الدقيق بحياة أسلافهم، فرفضوا الترف على أنه بدعة في حين أن المتصوفة لم يكونوا متحمّسين للتقاليد، ولكنهم تجنبوا الانغماس في الملاذ الجسدية على أنه تعلّق بالجسد الذي يعيق تسامي الروح. وهكذا اعتقدوا أنهم ورثة «الصحابة» ولكن من غير مفهوم الصحابة أنفسهم، إذْ أنهم تأثروا بأفكار جديدة لم تكن معروفة في عهد الإسلام المبكر. ومع هذا فقد كانت النتائج من ناحية ظاهرية، مماثلة إلى حد كبير، وهذا ما سبب اتصال الفريقين، وساعد في خلق التقليد المحدث الذي يربط بين المتطهرين وبين زهاد العصور المتأخرة. ولقد هيأ الإسلام في شكله الأول استجابة قوية لباعث الخوف. وهذا الخوف لم يكن مبنيّاً على جبروت الله بقدر ما كان مبنياً على العدالة الإلّهية وعلى وعي الإنسان لخطيئته وتفاهته، وعلى مروره العابر في هذه الحياة التي يحياها في العالم الدنيوي وكان هناك تأكيد شديد على يوم الحساب وعلى الأهوال التي يلقاها المذنب، وهذا يمكن إدراكه في القرآن الكريم، وكانت النتيجة التي لا بدّ منها لهذه التعاليم الزهد بمفهومه التطهري، أو ربما كان بإمكاننا القول، لهجة الالتزام بأمور الدين.

ويخبرنا الجامي ـ وهو أحد كبار الكتاب الفرس الثقات في التصوف ـ أن اسم «صوفي» أطلّق أول ما أطلق على أبي هاشم (المتوفى سنة ١٦٢ هـ)، وهو عربي من الكوفة أمضى الشطر الأكبر من حياته في سوريا، وهو مثال للمتنسكين المسلمين الأوائل وقد كان شديد التأثر بتعاليم القرآن في الخوف من الحساب وقصر الحياة الدنيوية، وهناك أتقياء ورعون ـ ممن يسميهم كتاب الصوفية المتأخرون متصوفين، ولكن الأصح أنهم كانوا زهاداً

مهدوا الطريق أمام المتصوفين. وهؤلاء ظهروا في القرن الثاني، وهمّ من أمثال إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦٢) وداود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥) والفضيل بن عياض (المتوفى سنة ١٨٢) ومعروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠) وغيرهم من الرجال والنساء على حد سواء. وظهر عند هؤلاء بداية الكلام الزهدي في شكل أقوال مأثورة في الإلّهيات، والقصص التي تروى عن حياتهم وسلوكهم، وهو أدب يدور حول الأولياء، تؤكد تأكيداً خاصاً على تعذيبهم لأنفسهم ومعاقبتهم لها، وأهم ما ذكره هذا الأدب ما سجل من تعاليم «معروف الكرخي» التي يمكننا أن نقتطف منها تعريف التصوف بأنه «الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»، ولو أن هذا التعريف تغير قليلاً لأصبح مفتاح التصوف في شكله اللاحق.

هذا ويمكننا أن نتقصى أصل هؤلاء النساك الأولين ولننظر لواحد من كتّاب الغرب وهو فون كريمر (Herrsch. P 67.) الذي يقول أن هذا النوع من النساك هو نمو عربي محلي، تطورت به مؤثرات مسيحية تعود في تاريخها إلى ما قبل الإسلام. ونحن نعرف أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة عند العرب في البلدان الواقعة على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء. والدليل على ذلك ما نلقاه سواء عند الكتّاب المسيحيين من أمثال نيلوس أم عند شعراء العصر الجاهلي كما في بيتي امرىء القيس التاليين:

أصاح ترى برقاً أريك وميضه   كلمح اليدين في حبي مكلّل
يضيء سناه، أو مصابيح راهب   أمال السليط بالذبال المقتل

ثم إن حياة الأديرة كانت معروفة حتى في بلاد العرب ذاتها، ومن المحتمل أن يكون المتصوفة الأولون في الإسلام قد استوحوا مثل الرهبانية المسيحية، إلّا أن هؤلاء النساك كانوا قلائل، وقد أهملوا علانية أمر الله تعالى في كتابه الكريم ﴿ **وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله** ﴾.

وهكذا فإن حركة الزهد المبكرة تعكس طابع القناعة الشديدة المصطنعة بالتعفف عن التباهي بالثروة أو الانغماس في الملاذ، كما تتسم بالبساطة المتناهية في العيش والتي هي نوع من الفقر الإرادي وتعذيب النفس. هذا بالإضافة إلى اعتزال البشر بين فترة وأخرى، ولكن نادراً ما انقطع أي زاهد من هؤلاء إلى حياة الرهبنة الدائمة. وإحدى هذه الحالات تتمثل في أبي العباس السبتي (المتوفى سنة ١٨٤). وهو ابن هارون الرشيد، وقد عاف الجاه والغنى وانقطع إلى حياة التأمل والنسك.

وفي أواخر القرن الثالث تظهر الدلائل على وجود «تصوف جديد» ساهمت في إيجاده مثل دينية مغايرة لتلك التي كانت سائدة في عهد الإسلام الأول ولقد كان من نتيجة هذه المثل كلام في الإلّهيات والفلسفات من نوع خاص، ظل زمناً طويلاً غير معترف به على أنه من الإسلام. وظل الزهد في هذه الحقبة موجوداً إلّا أنه في الحين الذي بدأ فيه يتخذ شكلاً أكثر دقة ووضوحاً في تعمد طلب الفقر وتعذيب النفس من ناحية، كان من ناحية أخرى يتقهقر إلى مركز ثانوي على اعتبار أنه مجرد مرحلة تمهيدية في حياة المتصوف التي توصف بأنها «رحلة». وبعد أن كان الفقر بين المسلمين الأولين محترماً في حياة النبي وصحبه البسيطة، ولكونه الاعتراض القائم على التكالب على الدنيا، اكتسب آنذاك أهمية أعظم بوصفه ممارسة تعبدية. وقد ظهر هذا التغير عند داود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) الذي قصر ملكيته على حصير خشن وحجر كان يستعمله كوسادة وقربة ماء. ولقد احتلّ الفقر مكاناً هاماً في التصوف في العصور المتأخرة: إذْ أن كلمتي «فقير» و«درويش» أصبحتا مرادفتين لكلمة «صوفي». إلّا أن الفقر الديني في تعاليم التصوف لا يعني انعدام الملكية فقط، بل يتضمن انعدام الرغبة في الأمور الدنيوية ونفض اليد من المشاركة في الملكيات الدنيوية، والرغبة في الله على أنه الغاية الوحيدة المرغوب فيها وهكذا فإن تعذيب النفس كان بمثابة إذلال الجزء الشرير من النفس الحيوانية، النفس التي هي مركز الشهوة والعواطف الشريرة، ومن ثم فطام النفس عن الرغائب المادية وما

الموت بالنسبة للنفس وللعالم إلّا بداية الحياة لله. والسؤال الذي أمامنا الآن: ما مصدر ما يسمى بعلم الإلّهيات الذي تطوّر نتيجة لهذا التصوف الجديد؟ ليس من شك في أن المصدر كان أفلاطونيّاً محدثاً، كما دلّل على ذلك الدكتور نيكلسون في كتابه «قصائد مختارة من ديوان شمس التبريز، كامبردج، ١٨٩٨» وكذلك في كتابه الآخر «متصوفو الإسلام، لندن ١٩١٤»، وكما فعل الأستاذ براون في الفصل الثالث عشر من كتابه «تاريخ فارس الأدبي، لندن ١٩٠٢»، وهذا التيار الأفلاطوني المحدث كان جزءاً من الأثر الذي أحدثه في الإسلام نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية في العصر العباسي. ولقد سبق هذا التأثير المباشر لنقل الفلسفة وفروع الثقافة الأخرى إلى العربية أثر غير مباشر وصل عن طريق السريانية والفارسية، وهذا كان أيضاً في شكل اللاهوت الأفلاطوني المحدث، إذْ أن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت قد عملت عملها في السوريين والفرس قبل الإسلام. ويجب علينا هنا أن نضع «أثولوجيا أرسطو» في مقدمة الأثر المباشر المتأخر. وليس من باب المبالغة وصفنا لهذا الكتاب بأنه أهم الكتب وأوسعها انتشاراً على الإطلاق من بين جميع الكتب الموضوعة في الأفلاطونية المحدثة، وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين.

وكان تصوف أفلوطين فلسفياً وليس دينيّاً، ولكن يمكن تفسيره تفسيراً لاهوتياً بكل سهولة، وهذا ما حدث بالفعل، إذْ أصبحت الأفلاطونية المحدثة مذهباً لاهوتياً عند إيمبليخوس ووثنيي حران وأضرابهم. وكان المتصوفون يميلون إلى هذا التطبيق، هذا في الحين الذي حصر فيه الفلاسفة أنفسهم في جانبها الفلسفي. ويبدو من المحتمل أن هذا الأثر المعزو إلى ديونيسيوس كان يعمل عمله في المتصوفة الإسلاميين في ذلك الحين. والكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس تشمل أربع رسائل، اثنتان منها هما: في اللاهوت الصوفي «في خمسة فصول»، و«في أسماء الله» في ثلاثة عشر فصلاً. وهاتان كانتا المصدر الرئيسي للاهوت التصوفي

المسيحي. وأولى الإشارات إلى هذه الكتابات تعود إلى عام **٥٣٢** ميلادية، وذلك عندما قيل أن هذه كانت من عمل ديونيسيوس الإريوباغي، تلميذ القديس بولس، أو أنها تمثل تعاليمه على الأقل. ويذكر المؤلف في عدة مواضع هيروثيوس على أنه أستاذه، وهكذا يمكننا أن نعين صاحب هذه الكتابات بأنه راهب سوري يسمى أسطفان بن صديلي الذي كتب تحت اسم هيروثيوس (راجع: Asseman, Bibl. Orient.: II 290 - 91) وابن صديلي هذا كان رئيس دير في الرها، وقد دخل في جدال مع يعقوب السروجي، وهكذا يمكننا أن نرجع هذه الكتابات إلى القسم الأخير من القرن الخامس الميلادي ولقد ترجمت هذه الكتابات إلى السريانية بعد ظهورها باليونانية بزمن قصير. ولمّا كانت معروفة لدى النصارى السريان فلا بدّ أن يكون قد عرفها المسلمون بطريق غير مباشر، غير أننا لا نملك الدليل الأكيد فيما إذا كانت قد تُرجمت إلى العربية ولكن ماي Mai يعرض علينا في كتابه (Spicilegium Romanum, iii, 707) مقاطع من كتابات أخرى لابن صديلي كانت قد ظهرت في المخطوطات العربية. أما النظرة التقليدية في العلاقة بين التصوف والفلسفة فتصفها الحكاية التي يوردها لنا الأستاذ براون في كتابه (تاريخ فارس الأدبي، الجزء ٢، ص ٢٦١) مقتبساً إياها عن كتاب (أخلاق جلالي). وهذه الحكاية مأثورة عن المتصوف أبي سعيد بن أبي الخير (المتوفى سنة ٤٤١ هـ ـ ١٠٤٩ م)، ومفادها أن هذا التقى بابن سينا وتحدث إليه، وعندما افترقا قال أبو سعيد عن ابن سينا: «إنه يعرف ما أشاهد»، أما ابن سينا فقال عنه: «إنه يشاهد ما أعرف»..

ولكن ثمة عوامل أخرى ذات صفة ثانوية كانت تعمل عملها في العراق وفارس اللذين تظهر أهميتهما عندما نتذكر أن عامة الشعب في هذين البلدين حلوا محل المسلمين إلى حد كبير كقادة للإسلام خلال فترة الحكم العباسي. وحين نتحدث عن الصوفية ربما نستطيع أن نعزو أي أثر للدين الزرادشتي الأصلي الذي هو ذو صبغة قومية بعيدة عن الزهد، في حين أن الديانتين المانوية والمزدكية ـ وهما «الديانتان غير الرسميتين» في بلاد فارس

ـ تظهر فيهما آثار زهدية واضحة. . وحين نجد ـ وهذا واقع الحال ـ أن الكثير من المتصوفين الأوائل كانوا ممن انقلبوا إلى الإسلام عن الزرادشتية، أو أبناء لزرادشتيين دخلوا الإسلام، نميل إلى الشك بأنهم ـ رغم تظاهرهم باعتناق ذلك الدين ـ كانوا في الواقع من الزنادقة، أو بكلمة أخرى كانوا من الكفرة بالإسلام سراً واتباعاً لأيّ من المذهبين المانوية أو المزدكية، رغم إعلانهم اعتناقهم للدين المعترف به. وهذا كان شأن هؤلاء الزنادقة عموماً.

وعلينا أن نذكر في هذا المجال أيضاً الأثر الغنوصي الذي وصل بواسطة الصابئة الذين كانوا يقطنون منطقة المستنقعات ما بين واسط والبصرة. وهؤلاء كانوا يسمون المندعيين، وذلك لتمييزهم من صابئة حران. والمتصوف معروف الكرخي نفسه كان ابناً لوالدين من هؤلاء الصابئة.

ثم إن علينا أن لا نتجاهل وجود تأثيرات بوذية، إذْ أن الدعوة البوذية كانت نشطة في زمن ما قبل الإسلام في شرق البلاد الفارسية وفي خراسان، كما أن الأديرة البوذية كانت منتشرة في بلخ. ومما يجدر ذكره أن إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦٢ يوصف عادة بأنه كان أميراً على بلخ ثم تنازل عن العرش ليصبح درويشاً. ولكن المقارنة تظهر أن التأثير البوذي لا يمكن أن يكون قويّاً جداً، إذْ أن ثمة خلافات بين النظريات الصوفية والبوذية، ولكن الشبه موجود بين النرفانا Nirvana البوذية وفناء النفس في الروح الإلّهي عند الصوفية ـ ولكن العقيدة البوذية تمثل النفس على أنها تفقد ذاتها في الطمأنينة اللاعاطفية التي هي السكينة المطلقة، في حين أن المذهب الصوفي ـ رغم قوله بفقدان الفردية ـ يعتبر أن الحياة اللامتناهية موجودة في التأمل الزهدي للجمال الإلّهي. أما الشبه الهندي للفناء فليس موجوداً في البوذية، بل في وحدة الوجود الفيدانتية. Vidantic والتي كانت مصدراً لعقيدة ابن الفارض.

ومن المسلم به عموماً أن أول من عبّر عن المذهب الصوفي هو ذو

النون المصري أو النوبي (المتوفى سنة ٢٤٥ أو ٢٤٦ هـ)، ولقد سجل الجنيد البغدادي (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ) تعاليم ذي النون ورتبها. وفي هذه تظهر العقيدة الأساسية للتصوف أو مذاهب التصوف جميعاً، من حيث القول بالوحدة واتحاد النفس النهائي بالله. وذو النون يعبر عن هذه العقيدة الأخيرة بطريقة تشبه التعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير، باستثناء الوسيلة التي بها يتوصل المتصوف إلى هذا الاتحاد: إذْ أنها ليست بتدريب القوة الحدسية، ولكن بالورع والتعبد. ولكن رغم هذا نرى التصوف والأفلاطونية المحدثة يتقاربان إلى حد كبير عندما نلقى في تعاليم الفلاسفة المتأخرين أن أرفع استخدام للفكر إنما هو في الإحاطة الحدسية للحقائق الأزلية أكثر مما هو في أية قوة أخرى من قوى العقل.

ويذكر الجامي الكاتب الفارسي أن الجنيد كان فارسياً. والواقع أن مذهب التصوف تطوّر على أيدي الفرس واتجه نحو وحدة الوجود. ونظريتا اللاأدرية ووحدة الوجود موجودتان فعلياً في الأفلاطونية المحدثة. واللاأدرية هنا تعني الجهل للعلة الأولى غير المعروفة، أي الإله الذي يفيض العقل الفعال عنه، وهذا الرأي قد تطوّر في تعاليم الفلاسفة والإسماعيلية والفرق المشابهة في حين أن تعاليم المتصوفة تركز الانتباه على الإله المعروف الذي يصفه الفيلسوف بأنه العقل الفعال أو الكلمة، ومن ثم يتطوّر هذا تطوّراً عادياً جداً في اتجاه وحدة الوجود. وهذه الآراء التي تطوّرت بهذا الشكل، والتي عبّر عنها الجنيد، قد بشر بها تلميذه الشبلي الخراساني (المتوفى سنة ٣٣٥ هـ) ودافع عنها بكل قواه.

أما الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩ هـ) فكان زميلاً للشبلي في درسه، وهو يرى أن التصوف يرتبط بعناصر بالغة البعد عن المعتقدات التقليدية والحلاج ذو أصل زرادشتي، وكان على صلة قوية بالقرامطة، ويبدو أنه اعتنق هذه الآراء التي ترتبط عادةً بغلاة الشيعة، كتناسخ الأرواح والحلول وغيرهما. ولقد أعدم لاعتباره كافراً لقوله «أنا

الحق»، جاعلاً نفسه بذلك الله. أما الأخبار التي تروى عنه فتظهر اختلافاً عظيماً في الآراء: فمعظم المؤرخين الأولين يتناولون هذا الموضوع فيجعلونه بذلك مشعوذاً ماكراً استطاع بادعائه عمل الخوارق أن يكسب عدداً من الأتباع أما كتاب الصوفية المتأخرون فيعتبرونه ولياً وشهيداً عانى ما عاناه لأنه كشف السر الأعظم عن اتحاد النفس بالله «تعالى الله» أما عقيدة الحلول، أي حلول الله في الجسم البشري، فكانت إحدى العقائد الرئيسية لغلاة الشيعة. أما بالنسبة للحلاج، فالإنسان عنده «إلّهي» في الأساس، إذ أن الله «تعالى الله» صنعه على صورته ومثاله، وبالنسبة للحلول ينظر الحلاج إليه على اعتبار أنه التوحيد الموجود في الحياة الدنيا، إذ يدخل لاهوت الله النفس البشرية بنفس الطريقة التي تدخل بها هذه النفس الجسد عند الولادة. وهذا الرأي مزيج من المعتقدات الفارسية في الحلول التي تعود في تاريخها إلى ما قبل الإسلام. ومن النظريات الفلسفية الأفلاطونية المحدثة في العقل أو النفس الناطقة أو الروح. Spirit كما يسميها الكتّاب الإنكليز عادةً وهي الجزء المضاف إلى النفس الحيوانية، على أنه فيض من العقل الفعال، والذي سيعود في النهاية إليه ليتحد به (راجع ماسينيون، كتاب الطواسين، باريس ١٩١٣). وهذا مثل هام جداً لعملية المزج بين العناصر الشرقية والهيلينية في التصوف، إذْ أنه يظهر العقائد النظرية للتصوف. ومهما يكن شأن ما يمكن أن يكون المتصوفة قد أخذوه من فارس أو الهند، فإنه سيلقى اهتمامهم التفسيري المأخوذ من الأفلاطونية المحدثة وهذا مهم أيضاً، ففي شخصية الحلاج تظهر نقطة الالتقاء بين المتصوف وفلسفة المدرسة الإسماعيلية.

وهذا يشبه إلى حد كبير ما كان يقول به أبو يزيد (أو بايزيد) البسطامي (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ)، والذي كان ينحدر أيضاً من أصل زرادشتي وعنصر وحدة الوجود محدد عنده تحديداً واضحاً: «فالله» ـ كما يقول «محيط لا قرار له» وأنه هو نفسه العرش واللوح المحفوظ والقلم والكلمة. (حاشا لله).

وآراء وحدة الوجود ومذهب الحلول موجودة غالباً في تعاليم الصوفية، والحقيقة أننا لا نستطيع أن نفصل القول في التصوف تفصيلاً دقيقاً، ولكننا سنشرح المبادىء والاتجاهات العامة. ولقد عظم شأن المتصوفة في القرن الثالث بين الشيعة وهكذا يبدو كيف دخلت الآراء الشيعية التصوف، ولكن هذه الآراء، على كل حال، لا تشكل جزءاً أساسياً.

ولقد حدثت حالات مشابهة لهذه تماماً في المسيحية، إذ ازدهر التصوف في فرق البروتستانت المتطرفة مثلما انتشر بين الجماعات التأملية في الكنيسة الكاثوليكية وبالرغم من الاختلافات الدينية فإن هناك مادة عظيمة مشتركة بينهما. ويجب أن لا يغرب عن البال مطلقاً أنه لا يمكن أن توجد قاعدة للتصوف لم يفترض قبلها وجود علاقات كهذه بين النفس البشرية والله (تعالى الله) وهذا ما تفترضه الأفلاطونية المحدثة، ثم أن التصوف المسيحي بمعناه الحقيقي لم يظهر في الغرب إلّا بعدما ترجمت الكتابات المنسوبة لديونيسيوس إلى اللاتينية في القرن التاسع للميلاد. كما أن التصوف الإسلامي يعود في تاريخه إلى حين ترجمة أثولوجيا أرسطو إلى العربية. ومن جهة أخرى، علينا أن نلاحظ أنه كان للتصوف أثر عظيم في تعديل اللاهوت بشكل عام. واتجاه التصوف كان يسير نحو نوع يرفض التحديد: ولذلك فإنه وقف موقف المعارضة ـ سواء بوعي منه أم بدون وعي ـ في وجه تحديد أية عقيدة ولهذا السبب رفض علم الكلام والفلسفة.

ويبدو أن التصوف ينتظم ظاهرياً في فرقة خاصة، وغالباً ما تكثر الإشارة إلى درجات الصوفية المختلفة. ولكن هذه ليست مراتب رسمية كمراتب الإسماعيليين والفرق المماثلة، وإنما تشير إلى المراحل المتعاقبة في طريق التسامي الشخصي، فهي إذن ليست أكثر من اصطلاحات خيالية ربما استعيرت من بعض الفرق، إذ يبدو أن التصوف ازدهر أولاً وبمنتهى الحرية بين بعض الجماعات الشيعية المتطرفة. ولقد كان ـ ولا يزال ـ من عادة المبتدىء الذي يريد سلوك طريق التصوف أن يضع نفسه تحت قيادة

قائد روحي مجرب يكون له بمثابة الأستاذ، ويعرف بالشيخ أو المرشد أو بير. Pir. وكثيراً ما كانت تتضمن هذه التلمذة الطاعة العمياء والمطلقة للمعلم، لأن ترك الرغائب والميول الشخصية وكل ما يمكن أن يوصف بأنه إرادة شخصية إنما هو إحدى صور الإنكار المطلوبة من الذين يسعون إلى الانقطاع عن هموم الدنيا ولقد نشأ من تجمع المريدين حول أستاذ بارز طوائف الدراويش الذين كانوا أحياناً يسعون - مثل سائر الناس - في طلب الدنيا، ويتلقون من حين لآخر بعض الممارسات والإرشادات الدينية، كما كانوا أحياناً يعيشون على شكل جماعات مقفلة تدين للشيخ بالطاعة التامة. ولقد ظهرت بوادر هذه المؤسسات الرهبانية في دمشق حوالي عام ١٥٠ هـ ، كما ظهرت في خراسان بعد ذلك بحوالي خمسين عاماً ولا يبدو أن أيّاً من الطرق الصوفية الموجودة في التاريخ الإسلامي تعود في تاريخها إلى ذلك الزمن المبكر، ونحن كثيراً ما نسمع عن الشيخ علوان (المتوفى حوالي عام ١٤٩ هـ) - ومزاره موجود ويشتهر بأنه مؤسس جماعة العلوانية، وهي اليوم فرع من الرفاعية. وثمة طرق أخرى كالأدهمية والبسطامية والسقطية وهي تعود في نسبتها - بالترتيب - إلى إبراهيم بن أدهم وبايزيد البسطامي والسري سقطي. أما أصلها الحقيقي فغير مؤكد.

وما إن نصل إلى القرن السادس حتى نصبح أكثر يقيناً: فليس من سبب يدعو إلى الشك في صحة الادعاء بأن الطريقة الرفاعية تعود في أساسها إلى أبي العباس أحمد بن علي بن أبي العباس أحمد الرفاعي (المتوفى عام ٥٧٨ هـ)، وهو أحد أهالي قرية أم عبيدة الواقعة على مقربة من مكان التقاء نهري دجلة والفرات. ولقد جمع في حياته عدداً من التلاميذ وسلكهم في طريقة خاصة سنة ٥٧٦، فكان هؤلاء الأعضاء يعيشون في جماعة تحت إشراف شيخ يطيعونه طاعة لا جدال فيها، وكان لهم - مثل باقي الطرق - عدداً من المريدين غير المتفرغين - Lay Adherents ولما كان الرفاعي قد مات دون عقب، فقد انتقلت رئاسة هذه الطريقة إلى عائلة أخيه التي لها اليوم فرعان أساسيان هما: (١) العلوانية، (٢)

والجباوية، وهم الذين يشتهرون أكثر ما يشتهرون باحتفالهم «بالدوسة» وهي التي يدوس فيها الشيخ فوق أجسام أتباعه المنبطحين أرضاً. وهذه الطريقة أكثر ميلاً للغلو من جميع الطرق المزدهرة في مصر، ففي «الذكر» أو اللقاء الديني، يجرح الجباويون أنفسهم ويغمدون القضبان والسكاكين الحادة في أجسادهم، ويبتلعون الأفاعي، إلى غير ذلك من هذه الأفعال ويرددون اسم الله في صلواتهم حتى يمسي أنيناً نصف منطوق. وهؤلاء يميزون عادةً بعمائمهم السوداء.

أما القادرية فتدعي أن مؤسس طريقهم هو عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة ٥٦١ هـ)، وتخلو أذكارهم من أكل النار وابتلاع الأفاعي وتمزيق الأجسام التي نلقاها عند الرفاعية، بل لا يردد فيها سوى اسم الله الذي يلفظ دائماً بوضوح يتلوه صمت. أما الطريقة البدوية فمؤسسها هو أبو الفداء أحمد (المتوفى سنة ٦٧٥ هـ)، وضريحه في طنطا في مصر. والذكر في الطريقة البدوية من النوع الهادىء، إذّ يردد اسم الجلالة بصوت عال دون تمزيق الأجساد أو ابتلاع النار أو غير ذلك وأما مؤسس الملوية أو الدراويش الراقصين فهو الشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي، مؤلف الديوان المعروف بالمثنوي. وأما السهروردية فيرجع أصلها إلى شهاب الدين البغدادي، أحد المتصوفين القائلين بوحدة الوجود.

ولكل من هذه الطرق منهاجاً خاصاً للتدريب اكتسب شكل العرف في قليل أو كثير. كما أن هناك بعض الأساتذة الذين أضحت كتاباتهم متوناً، فأثروا بالتالي في التصوف بشكل عام ومع هذا فالحقيقة أن تعاليم الصوفية لا تزال تلفيقيه بصورة أساسية، وأنها يمكن أن تتشكل في مبادىء واتجاهات عريضة أعمها تطبيقاً يبدو ما يلي:

أولاً: الله وحده موجود، وهو الحقيقة الوحيدة، وكل ما عداه وهم وهذا تعبير الصوفية عن عقيدة وحدة الله، وبتعبير أدق، إن «الله» هنا (عندهم) يعني العقل الفعّال أو بكلمة أخرى، فيض الله الذي هو نفسه غير

معلوم. ولكن المتصوف لم يوضح هذا التمييز الفلسفي، ولو فعل ذلك لاعتبر فيض الله هو الله. أما النفس الناطقة في الإنسان فهي - بالنسبة لله - كالصورة المنعكسة على صفحة المرآة بالنسبة للأصل الذي يعكسها، وهي قادرة على الوصول إلى الذات الإلّهية. ولما كان كل شيء، ما خلا الله، وهم، فقد أصبح واضحاً أن معرفة الله الذي هو الحق لا يمكن الوصول إليها بواسطة أشياء مخلوقة.

وهكذا فقد اتجهت الصوفية، كما اتجهت الأفلاطونية المحدثة، إلى اعتبار المعرفة الحاصلة من الحدس المباشر بواسطة النفس الناطقة أهم وأعظم من المعرفة المعتمدة على استعمال الدلائل، وإلى وضع الكشف المباشر بالتالي فوق ما يوصف عادة بأنه العقل. وخط التطوّر هذا عام بين جميع أشكال التصوف.

والنتائج المترتبة هي تفضيل الوجد أو ما يشابهه من تجارب على الوحي الذي في القرآن. وأول من تحدث عن فكرة الوجد (الحال أو المقام) هو ذو النون المصري وهو يعني بذلك «الفناء» أي عدم الإحساس بموجودات هذا العالم، والبقاء في الله نهائياً. ويصاحب هذه التجربة عادةً فقدان الإحساس، رغم أن هذا لا يحدث دائماً. وهناك الكثير من الأساطير عن المتصوفة تظهر أنهم فقدوا الإحساس كلياً بألم الجراح الثخينة. وربما كان من أثر التصوف أننا نجد الفلسفة تميل إلى تفضيل المعرفة الحاصلة عن طريق الوجد المباشر ومن المؤكد أننا نجد الفلاسفة المتأخرين يعتبرون الوجد - بدافع من هذا التأثير - وسيلة للإحاطة المباشرة بالحقيقة.

إن مذهب الصوفية كان له التأثير المباشر لا في مسألة الخلق فحسب، بل في مسألة الخير والشر أيضاً. ولما كان الشيء لا يعرف إلّا بضده، كمعرفة النور بالظلام والصحة بالمرض والوجود باللاوجود، كذلك يعتقد المتصوفة أنه يمكن للإنسان أن يتوصل إلى معرفة الله على أنه الحقيقة التي تقف مقابل الوهم. والخلط ما بين هذين الضدين ينتج عنه

عالم الظواهر الذي يعرف النور فيه بما وراءه من ظلمة ليست بدورها سوى انعدام النور، أو بكلمة أخرى، لما كان الموجود عندهم ينتج عن الفيوضات المتعاقبة عن العلة الأولى، ثم يضعف، أو يصبح أقل حقيقة، كلما بعد عن الحقيقة العظمى، فإنه يصبح عرضاً يمكن إدراكه أكثر فأكثر بازدياد خفوت نور الحقيقة فيه. وهكذا يكون الشر مجرد انعدام الجمال الأخلاقي في الحقيقة التي تظهر في آخر فيض لها على أنها غير حقيقية. وهذه النتيجة لا بدّ منها، وذلك لصدور الفيض عن العلة الأولى التي هي الخير المحض في عالم الظواهر. فالشر إذن غير حقيقي، وإنما هو النتيجة الحتمية لمجرد اختلاط الحقيقة باللاحقيقة. والحق يقال إن هذا ما تتضمنه عقيدة الصوفية في جانبها الفلسفي ومؤداه أن كل شيء ما خلا الله وهم وباطل. ثم إن غاية النفس عند المتصوفة هي الاتحاد مع الله. وعقيدة الاتحاد هذه وجدت من يعبر عنها فيما أسموه علم الإلّهيات عند المتصوفين الإسلاميين ويرى الدكتور نيكلسون أن «مفهوم الصوفية في فناء النفس الفردية في الوجود الكلي إنما هو بالتأكيد... ذو أصل هندي، وأول من عبر عنه من الكبار المتصوف الفارسي بايزيد البسطامي الذي تلقاه عن أستاذه أبي علي السندي» (نيكلسون: متصوفو الإسلام ص ١٧). ولكن هذه لا تعدو طريقة واحدة فردية في عرض عقيدة لها مدى أوسع من ذلك بكثير، وموجودة في جميع التعاليم الصوفية، بما فيها الأفلاطونية المحدثة، وهو يشكل في مفهومه الأرفع القاعدة العامة للأخلاق الصوفية، إذّ يعرف الخير الأسمى Summum Bonum بأنه اتحاد النفس الفردية مع الله. وكل ما يساعد على ذلك فهو عندهم خير، وكل ما من شأنه أن يعيق ذلك فهو عندهم شر. ويصدق هذا على التصوف المسيحي وجميع صور التصوف الأخرى وليس بإمكاننا مطلقاً أن نؤكد إن كانت عقيدة حال الاتحاد مستمدة من الأفلاطونية المحدثة أو البوذية أو الغنوصية أم لا، ولكن ما يمكننا تأكيده هو كون هذه العقيدة صفة مشتركة بينها جميعاً، كما أنها النتيجة الطبيعية لمقدمات الصوفية بالنسبة لعقيدتهم في الله والنفس البشرية. وربما أظهرت

بعض التعبيرات عن هذه العقيدة بعض التفصيلات الهندية، ولكن هذه يبدو فيها ـ كما يبدو في جميع التأملات الصوفية ـ أن النظرية المعقدة في بناء النظام اللاهوتي هي الأفلاطونية المحدثة: إذْ أن العقل الإغريقي قد أثر في الافتراضات التحليلية والتركيبية حتى في التصوف.

ومنذ زمن مبكر جداً ورغبة البعض في اتحاد النفس مع أصلها الإلّهي تغلف بأثواب من الكلمات المستعارة من التعبير عن الحب الإنساني. رغم أنـه وسيلة للتعبير عن الـرغبة التي هي خـاصة من خصـائص التصوف بأجمعه إذْ نلقى الشيء ذاته في فترة لاحقة من الزمن ـ ولكن بشكل أضبط ـ في التصوف المسيحي. وليس من السهل أن نرى ثمة اتصال بين ذينك النوعين من التصوف. وربما توجب علينا أن نقنع بأن نعتبر هذا تطوراً مستقلاً كوسيلة للتعبير عن شوق النفس عندهم.

ولم تنج التعاليم الصوفية من المعارضة. وكانت هذه المعارضة على ثلاثة مستويات:

١ ـ دافع المتصوفون عن الصلاة التي زعموا أن لها شكل الاتصال الصامت الذي لا ينقطع بالله. وبهذا فقـد مالـوا إلى ترك الصلوات الخمس المفروضة في أوقات معينة والتي هي إحدى واجبات الإسلام وسمة من سماته البارزة وتركها عمداً يؤدي إلى الخروج من الإسلام وأدى موقف الصوفية هذا من الصلاة في النهاية إلى اعتبارها أنها مفروضة لعامة الناس الذين لم يحرزوا أي تقدم في المعرفة الروحية العميقة، ولذلك يمكن للذين نالوا حظاً ونضجاً في معرفة الجمال الإلّهي إهمالهـا. (هكـذا عنـدهم) وهـذا هـو نفس المـوقف الـذي اتخـذه الفلاسفة.

٢ ـ أدخل الصوفية الأذكار أو الرياضات الدينية، وهي ترداد مستمر لاسم الجلالة. ولم تك هذه الصورة من العبادة معروفة في الإسلام في بادىء عهده، فهي من ثم بدعة.

٣ - ثم إنهم ابتدعوا فكرة التوكل، فتركوا جميع أنواع العمل والحرفة، كما رفضوا الإستطباب في حال المرض، وعاشوا على الصدقات التي كان يجود بها عليهم المؤمنون. وهذه بمجملها «بدع» ابتدعوها، ولذلك كان لها أن تجابه بالمعارضة الشديدة. ولا شك أن أغلب تلك المعارضة يعود إلى كون هذه البدع غريبة عن الطبيعة المتزنة للإسلام الصحيح الذي يرفض هذا النمط من العقائد. أما الاعتراض الأكثر جدية فهو أن التصوف يستغني في الواقع عن تعاليم القرآن ضمناً إن لم يكن ظاهراً، إذ إنه يعرض مفهوماً مخالفاً للإسلام عن الله وموقفاً مبتدعاً من القيم الدينية ولو قدر للأفكار الصوفية أن يكون لها الغلبة لكانت قد وقفت من ممارسة شعائر الدين الإسلامي في أحسن الأحوال موقف المتسامح واللامكترث باعتبار أن الذين يمارسون هذه الشعائر لم ينشأوا في دين سماوي والحقيقة أن المبادىء الفلسفية التي أتت بها الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطاليسية كانت ذات تأثير بعيد المدى على التصوف، إذ أنها اعتبرت عندهم أنها تتفق مع القرآن. ولما كان التصوف متأثراً بالأفلاطونية المحدثة، فقد اعتبر مخالفاً لمألوف الأعمال والعبادات في الإسلام.

ومع ذلك فقد نظر معظم العلماء إلى الصوفية عامة على أنهم كفرة لا لما ابتدعوه من «بدع» وإنما للاتفاق التام بين آرائهم المتطرفة وآراء (الغلاة) من الشيعة. ومما تجدر ملاحظته هنا حقيقة كون التصوف قد نشأ بصورة رئيسية في نفس الجماعات التي تلهفت أشد التلهف للفلسفة رغم تحمسها للأفكار الزرادشتية والمزدكية. وليس من شك في أن السمعة السيئة التي تمتع بها التصوف كان سببها بصورة رئيسية اتصال الصوفية بالغلاة ذوي السمعة السيئة. ولم يأخذ التصوف مكانه عند من حسبوا على أهل السنّة إلّا في زمن الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ).

فقد وجد الغزالي نفسه يتيماً منذ نعومة أظفاره، فتعلم على يد صديق

له صوفي، ثم أصبح أشعرياً، وبهذا تسنى له أن يصبح رئيساً للمدرسة النظامية في بغداد. ولكنه وجد نفسه يعاني من أزمات روحية حادة فصرف أحد عشر عاماً في الاعتكاف والتعبد، وكانت النتيجة أن وجد تعاليمه - حين عودته إلى العمل كأستاذ عام ٤٤٩ - مختلطة تماماً بالتصوف. وكان هذا في الواقع عودة إلى المبادىء التي كان قد تعلمها في سنيه الأولى. ولقد أصبح الغزالي بمرور الزمن ذا أثر سلبي يسيطر على الحياة الإسلامية، فأدخل بذلك صوفية تقليدية معدلة في علم الإلّهيات، واستمرت هذه الصوفية سارية منذ ذلك الحين. كما أنه جعل في الوقت ذاته، التصوف ذا صبغة علمية، فأعطى، أو بالأحرى دعم الاصطلاحات المأخوذة عن أفلوطين. ويمكننا أن نصف صوفية الغزالي هذه بأنها علم الإلّهيات التصوفي المطهر من شوائبه الشيعية. وقبول هذه الصوفية المعدلة عند العامة قد أخذ مجراه في القرن السادس الهجري.

ثم ظهر التصوف في خلال القرن التالي في الأندلس، ولكنه وصل إلى هناك عن طريق أناس غير مغالين، ولذلك نراه يختلف عن التصوف الآسيوي. ويبدو أن أول متصوف أندلسي هو محيي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ)، والذي طوف في آسيا ثم مات في دمشق. وكان ابن عربي من أتباع ابن حزم الأندلسي وكان أهم متصوف هو عبد الحق بن سبعين (المتوفى سنة ٦٦٧ هـ)، والذي يظهر لنا موقفاً أندلسياً أكثر تميزاً للصوفي الذي يجمع إلى جانب ذلك الفلسفة، إذ أن التصوف في الأندلس كان تأملياً بصورة أساسية وكان شأن عبد الحق هذا شأن الكثير من فلاسفة عصر الموحدين: إذْ اتبع مذهب الظاهرية، وهو نهج متعدد.

وظهر في القرن السابع أيضاً جلال الدين الرومي (المتوفى عام ٦٧٢ هـ)، والذي يكمل في الحقيقة العصر الذهبي للتصوف. والذي كان من أهالي بلخ ولكن والده أجبره على ترك تلك المدينة مهاجراً إلى الغرب، إلى أن استقر به المطاف أخيراً في قونية حيث مات هناك. وتتلمذ

جلال الدين على يدي والده وبعد وفاته رحل في طلب المزيد من العلم إلى حلب ودمشق حيث وقع تحت تأثير برهان الدين الترمذي الذي كان أحد تلاميذ والده، فأكمل تدربه في تعلم العقائد الصوفية وبعد ممات أستاذه اتصل بشمس التبريز الذي كان، إلى جانب غرابة أطواره، ذا قدرة على أن يترك أثراً في عصره بحماسه الروحي الجم، وكان بعد وفاة شمس التبريز أن بدأ جلال الدين نظم ديوانه الصوفي: «المثنوي» الذي نال شهرة واحتراماً غير عاديين طيلة فترة الحكم التركي للبلاد الإسلامية. ولقد أسس جلال الدين طريقة الدراويش التي تعرف بالطريقة الملوية، أو «الدراويش الراقصين» كما يسميهم الأوروبيون.

وهكذا فإن مذاهب التصوف تبدأ بذي النون وتنتهي بجلال الدين ولا يفعل الكتّاب المتأخرون المتصوفون شيئاً أكثر من ترداد تعاليم أسلافهم بشكل أدبي جديد، ويكفي لتبيان ذلك اختيار بضعة أمثلة تطبيقية. ففي القرن الثامن نجد عبد الرزاق (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ) وهو صوفي كان مؤمناً بوحدة الوجود، فكتب رسالة دافع فيها عن تعاليم محيي الدين بن عربي. كما دافع عن عقيدة حرية الإرادة على أساس أن النفس البشرية فيض من الله، فهي بذلك تشترك في الصبغة الإلّهية. وهو يقول إن هذا العالم هو خير العوالم الممكنة والخلافات في الأشياء موجودة، والعدالة هي في قبول هذه الاختلافات في مواضعها ولن يبقى في النهاية أي شيء موجوداً، إذ أن جميع الأشياء ستتحد ثانية بالله الذي هو الحقيقة الوحيدة. والناس في رأيه ثلاث طوائف: الأولى تتكون من أهل الدنيا الذين يتركز اهتمامهم بأنفسهم ولا يبالون بأمر الدين. والثانية قوامها أهل العقل الذين يتوصلون إلى معرفة الله بصفاته وتجلياته الظاهرية. أما الطائفة الثالثة فهي رجال الروح الذين يدركون الله بالوجدان.

وبالرغم من أن التصوف في ذلك الحين قد تبوأ مكاناً معتبراً في الحياة العامة، إلاّ أنه لم يستمر في العيش دون مواجهة التحديات. وكان

أكبر خصومه الإمام المجدد والمصلح شيخ الإسلام ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) ولقد رفض ابن تيمية رحمه الله كل اتباع شكلي لأية مدرسة في الفقه لا تقوم على كتاب الله وسنّة نبيه ﷺ كما صرف كل أهمية تتعلق بالإجماع باستثناء ما كان مبنياً منه على اتفاق صحابة النبي، كما هاجم استكانة الأشعري والغزالي. وعرف صفات الله على الطريقة التي أرسى دعائمها الصفوة من أصحاب رسول الله ﷺ وأئمة الإسلام من بعدهم وفي المقدمة منهم الإمام أحمد بن حنبل. وكان المتصوف (النصر المنجي) شهيراً في القاهرة في ذلك الحين، فكتب إليه ابن تيمية رسالة يعتبر فيها عقيدة الاتحاد كفراً، وكان هذا سبباً في نشوء الخصومة بين أهل السنّة السلفيين والمتصوفة. ولقد عانى ابن تيمية من جراء هذه الخصومة السجن والتعذيب. وقرب نهاية حياته رحمه الله، أي في سنة ٧٢٦ هـ، أفتى بعدم جواز زيارة أضرحة الأولياء - والتوسل إليهم، فكان بذلك طليعة الإصلاح في العالم الإسلامي الذي تجدد على يد الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي دعا في القرن الثامن عشر الميلادي إلى التوحيد ولقد وجدت مخطوطات عدة نسخها الإمام محمد بن عبد الوهاب نفسه الذي كان خير تلميذ لهذا المصلح، مما حمله على أن يخرج جميع آرائه واجتهاداته إلى حيز الوجود. بحيث أصبحت هذه الدعوة هي أبرز معالم الدين الإسلامي الصحيح وهي التي تشكل اليوم الأمل المرتجى لكل اللائذين بالإسلام متجهين نحو كتاب الله تعالى وسنّة نبيه ﷺ.

الصوفية والتصوف في الفكر المعاصر

بالرغم من اضطرار بعض الباحثين المولعين بدراسة التصوف عن حب له وإعجاب وتعلق به، إلا أنهم لا يستطيعون أمام سيل الحقائق الدامغة لتبعية العقائد الصوفية لأفكار ومعتقدات غير إسلامية وتأثرها بأفكار وافدة من ثقافات وموروثات اليهود والنصارى والفرس والهنود واليونانيين وغيرهم. إنكار صلات، وعلائق التصوف بالعقائد الغير الإسلامية. ومع ذلك فإن معظم الكتّاب الغربيين يتناولون ظاهرة التصوف في التاريخ الإسلامي بنوع من التحليل والتفسير والتقدير يرجعون فيه إلى نتائج لم تكن مقدماتها تعبيراً صحيحاً عن الإسلام إن لم تكن من الإسلام في شيء.

وقبل أن نعرض لرأي بعض الغربيين في دراستهم للتصوف نود أن نشير إلى أن بعض الكتّاب العرب ممن علاقتهم بالنهج الصوفي قوية قد كتب أحدهم يقول:[1] للتصوف الإسلامي شخصيته، ففيه من مسحة الفارسية عاطفته وقوته، فقوامه المحبة والتفاني، ولكنه يمتاز بالحكمة المصبوغة بصبغة فلسفية.

وفيه من الهندية تجريده وفناؤه، فقوامه الفناء في الله بالاستعلاء بالصفات البشرية لتزكية الصفات الإلّهية في النفس وهو: ليس كالنرفانا

---

(١) (أحمد توفيق عياد) (التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره) الانجلو المصرية، عام ١٩٧٠، صفحة ٢٣.

الهندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية، بل هو فناء يعقبه بقاء، أو محو يعقبه صحو فناء لصفات البشرية وليس فناء البشرية ذاتها، فالمسلم الصوفي يفنى عن هوى النفس ومرادها ليبقى بإرادة الله ومراده ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله.. والفناء في التصوف الإسلامي هو فناء عن صفاته البشرية وتحققه بصفات الربوبية[1].

وفيه كذلك من اليونانية فلسفته واستبطانه لخفايا النفس والكشف عن حجاب الحس، ولكنه يمتاز عنها بالتخطي من دائرة النفس إلى وحدة الوجود انتهى.

ثم يقول أحمد توفيق عياد وهو يشرح مدارس الصوفية مبتدئاً بما أسماه مدرسة الزهد: «... ونعتقد أن الصوفية الإسلامية حركة من أروع الحركات الروحية في تاريخ التدين الإسلامي، وتطوّر العقلية الإسلامية، وإن كان لها عيوبها وبعض المآخذ عليها من وجهة النظر الإسلامية إلاّ أنها حركة لا تدلّ على الجمود وضيق العقل كما يزعم بعض الأدباء والمفكرين. والصوفية حركة إسلامية قبل كل شيء، ولكن مع ذلك لا نستطيع أن ننكر الأثر الأجنبي في تطوّرها واتجاه مدارسها في النظر ثم يقول: وهذا التسليم بالأثر الأجنبي لا يمكن أن يحول دون أن نتبين وجه الحق في أصل الصوفية، فالتصوف نزعة فطرية في النفس الإنسانية، يشترك فيها كافة الناس الهند وفارس واليونان ومن إليهم من سائر البشر على الإطلاق، ولهذا نرى من التعنت الذي لا تجيزه العقول السليمة أن تكون هذه قضية عامة تشمل الناس كلهم ولكنها تضيق بالعرب فلا تقبلهم. هذا والمتصرفون أنفسهم يرجعون تعاليمهم إلى أحكام الشريعة ونصوص القرآن الكريم، وهم قد ينظرون إلى الكتاب الشريف والسنّة المطهرة بنظرين يأخذونهما على ظاهرهما بما تقضي به أصول العلم ومنطق التفكير ويأخذونهما على باطنهما بطريق الذوق والكشف حيث لا سبيل للعلم أو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤.

المنطق في هذا بقليل أو كثير وهذا أساس مناهجهم في كافة علومهم في التفسير والفقه والتوحيد انتهى.

وإذا كان لنا أن نعلق على ما قاله صاحب كتاب «التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته» بشيء من النقد قبل أن نعرض لرأي بعض الغربيين في دراستهم لظاهرة التصوف. فإن كلام صاحب التصوف الإسلامي «يثير الكثير من الأسئلة لأنه حمَّل نصوص كتابه في الفقرات التي أتينا بها كثيراً من التضارب الفكري. وإلّا فما معنى قوله: «الصوفية الإسلامية حركة من أروع الحركات الروحية في تاريخ التمدن الإسلامي وتطوّر العقلية الإسلامية... ثم قوله في نفس الصفحة (٣١) من الكتاب المذكور أن الحركة الصوفية لها عيوب وعليها بعض المآخذ من وجهة النظر الإسلامية ثم وما معنى قوله: «والصوفية حركة إسلامية قبل كل شيء» ثم يعود فيقول: «ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن ننكر الأثر الأجنبي في تطورها واتجاه مدارسها ثم وما معنى قوله عن التصوف بأنه نزعة فطرية يشترك فيها كافة الناس الهنود والفرس واليونان. وقوله: «والمتصوفون ينظرون إلى الكتاب الشريف والسنّة المطهرة بنظرين» أهمهما عنده وعند المتصوفة جميعاً: طريق الذوق والكشف حيث لا سبيل للعلم أو المنطق.. وهذا المنهج أي منهج الكشف والذوق هو مذهبهم في كافة علومهم في التفسير والفقه والتوحيد. حتى التوحيد سبيلهم إليه الذوق والكشف.

والعجيب الغريب الذي زعمه مصنف هذا الكتاب أنه وهو يشرح أسلوب مدرسة الزهد الصوفي ويتحدث عن مميزاتها وأصولها، ويرد على نقد الإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي على المتصوفة يستطرد في صفحة (٣٥) من الكتاب المذكور ويقول: «ونلاحظ في تعاليم هذه المدرسة بعض ما أسماه مدرسة الزهد ـ أنها خاضعة كل الخضوع للاقتداء بالسلف الصالح وأتباعهم، والصفة الغالبة في تعاليمهم صفة دينية».

ثم يعود ويناقض نفسه ويقول: «ويؤخذ على هذه المدرسة أنها

أخطأت في فهم بعض الأحوال النفسية أو بمعنى أصح أن بعض أفراد هذه المدرسة أساءوا في فهم بعض المبادىء في حقيقة التوكل بالاتكال التام على الله تعالى، ولهذا هجر بعضهم صناعاتهم وحرفهم وتجارتهم فهم لا يكلفون أنفسهم مشقة الكسب والحصول على المعاش، وكان همهم التجرد من مشاغل الحياة للانصراف التام إلى الله، ومن كان شأنه هكذا في نظر بعض القوم هو «الموحد» الصحيح. انتهى.

ومن قبل أن يورد صاحب «التصوف الإسلامي» مقالاته تلك ويقع في ذلك التضارب العجيب كان الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى ٥٩٧ هـ) يرد على هذه التناقضات من الممارسات العقدية عند المتصوفة في كتابه «تلبيس إبليس» فيقول رحمه الله: «قد لبس إبليس على خلق كثير من جهلة المتعبدين فرأوا أن العبادة هي القيام والقعود فحسب ولبس على جماعة منهم فأكثروا من صلاة الليل، ومنهم من يسهره كله، ويفرح بقيام الليل وصلاة الضحى أكثر مما يفرح بأداء الفرائض، ثم يقع قبيل الفجر فتفوته الفريضة، أو يقوم فيتهيأ لها فتفوته الجماعة، أو يصبح كسلان فلا يقدر على الكسب لعائلته.. وهذا جهل بمقتضى الشرع والعقل».

ولم يكتف الإمام الجليل ابن الجوزي عند هذا الحد بل خصّص من كتابه (نقد العلم والعلماء) أو تلبيس إبليس «ثلاثة أبواب واسعة دون فيها الأخطاء والانحرافات التي وقع فيها الصوفية».

وقد لخص هذا النقد صاحب «كتاب التصوف الإسلامي» حين كان يتناول منهج ابن الجوزي بالنقد والتطاول والمغالطة. ومن المستحسن إيراد ما أوجزه صاحب كتاب « التصوف» ليتبين لنا مدى التجني على علماء وأئمة الإسلام وهم يردون عن دين الله المفتريات والمآثم التي وقع فيها رجالات التصوف على مدى التاريخ ونسبوها إلى دين زيفا وافتراء.

في الرد على مسالك من سموا بالزهاد يقول ابن الجوزي[1]: «إن الزهد الحقيقي ليس بترك الدنيا وما فيها من نعيم أو التخلي عن احتمال مسئوليات الحياة فالدنيا ووردتها في القرآن والأحاديث، لا تذم لذاتها وإنما المذموم أخذ الشيء من غير حله، أو تناوله على وجه السرف لا على مقدار الحاجة، وتصرف النفس فيه بمقتضى رعوناتها لا بإذن الشرع وما يؤاخذ به الزهاد أغراضهم عن العلم شغلاً بالزهد وهذا استبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الزاهد لا يتعدى نفعة عتبة بابه، والعالم نفعه متعد وكم قد ردّ إلى الصواب من متعبد.

وكذلك توهم الزهاد أن الزهد ترك المباحات والصواب في رأيه أن يعلم الإنسان أن نفسه مطيته ولا بدّ من الرفق بها ليصل بها. فيأخذها بما يصلحها وليترك ما يؤذيها من الشبع والإفراط في تناول الشهوات فإن ذلك يؤذي البدن والدين والناس تختلف طبائعهم فترك الشارع المباحات ليجد كل الناس على اختلاف طبائعهم ما يناسبهم من المباحات. أما الكف المطلق وحرمان النفس ما أباح الشرع فخطأ وهذا شأن الصوفية.

ومن الزهاد من توهم أن الزهد هو القناعة بالدون من المطعم والملبس وقلوبهم داعية في الرياسة وطلب الجاه، وهذا أوسع أبواب الرياء، وإذا انفتح في قلب المرء هلك.

ومن هؤلاء قوم لو سئل أحدهم أن يلبس اللين من ثوبه ما فعله لئلا يتوكس جاهه في الزهد، ولو خرجت روحه لا يأكل، والناس يرونه فيحفظ نفسه في التبسم فضلاً عن الضحك. ويتوهم أن هذا إصلاح الخلق وإنما هو رياء، تراه مطأطىء الرأس عليه آثار الحزن فإذا خلا رأيته ليثاً شرساً.

ومنهم من يلبس الثوب المخرق ولا يخيطه ولا يقوم بإصلاح عمامته

(١) الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي. المتوفى ٥٩٦ هـ. في كتابه «نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس» نشر محمود مهدي إستانبولي بدءاً من صفحة ١٥٠.

وتسريح لحيته ليشيع ذكره بين الناس أنه من التاركين للدنيا ومفاتنها وليست هذه طريقة الرسول ﷺ ولا أصحابه فإنه كان يسرح شعره وينظر في المرآة ويدهن ويتطيب وهو أشغل الخلق بالآخرة. وكان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يخضبان بالحناء والكتم وهما أخوف الصحابة وأزهدهم فمن ادعى رتبة تزيد على السنّة وأفعال الكبار لم يلتفت إليه.

ومنهم من يلزم الصمت الدائم، وينفرد عن مخالطة أهله، فيؤذيهم بقبح أخلاقه وزيادة انقباضه ـ ومنهم من يرى عمله فيعجبه ولو قيل له، أنت من أوتاد الأرض ظن ذلك حقاً ومنهم من يترصد لظهور كرامة، ويخيل إليه أنه لو قرب من الماء لقدر أن يمشي عليه، فإذا عرض له أمر، فدعاه فلم يجب، تذمر في باطنه، فكأنه أجير يطلب أجر عمله وكان ينبغي أن يشغله خوفه على العمل من التقصير فيه عن النظر إليه.

ومنهم من يعول على فهمه هو من أحكام الفقه، ولا يلتفت إلى أقوال الفقهاء، قال ابن عقيل: «وكان أبو إسحق الخراز صالحاً، وهو أول من لقنني كتاب الله، وكان من عادته الإمساك عن الكلام في شهر رمضان، فكان يخاطب بآي القرآن فيما يعرض له من الحوائج فيقول في الإذن بالدخول عليه: «أدخلوا عليهم الباب» ويقول لابنه في عشية الصوم «من بقلها وقثائها» آمراً له أن يشتري البقل فقلت له هذا الذي تعتقد عبادة هو معصية. فصعب عليه. فقلت: إن هذا القرآن العزيز نزل في بيان أحكام شرعية فلا يستعمل في أغراض دنيوية، وما هذا إلا بمثابة صور السدد والأشنان في ورق المصحف أو توسدك له فهجرني ولم يصغ إلى الحجة.

ومما يؤاخذ به بعض الزهاد احتقارهم العلماء وذمهم إياهم، فهم يقولون المقصود العمل، ولا يفهمون أن العلم نور القلب، ولو عرفوا مرتبة العلماء في حفظ الشريعة، وأنها مرتبة الأنبياء لعدوا أنفسهم كالبكم عند الفصحاء والعمي عند البصراء والعلماء أدلة الطريق والخلق وراءهم. وسليم هؤلاء يعني الزهاد ـ يمشي وحده.

ومما يعيبون به العلماء توسعهم في بعض المباحات التي يتقوون بها على دراسة العلم وكذلك يعيبون جامع المال. ولو فهموا معنى المباح لعلموا أنه لا يذم فاعله، وغاية الأمر أن غيره أولى منه.

ويرى ابن الجوزي البغدادي أن التصوف المصفى هو الذي اتصف به الأوائل من رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الذميمة وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والصدق إلى غير ذلك. إذْ التصوف هو الخروج من كل خلق دني والدخول في كل خلق سني كما يقول: «الجنيد» وكل الخلق تعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق كما يقول: «رويم» وعلى الجملة فالخلق طالبوا أنفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق وهذا شعار سليم لا مطعن فيه سار على دربه أوائل القوم إلاّ أن من جاء بعد من تابعيهم انحرفوا عن هذه الجادة القويمة فتكلموا في الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا في ذلك. مثل الحارث المحاسبي. وجاء آخرون فهذبوا مذهب التصوف وأفردوه بصفات ميزوه بها من الاختصاص بالمرقعة والسماع والوجد والرقص والتصفيق وتميزوا بزيادة النظافة والطهارة ثم ما زال الأمر ينمو، والأشياخ يضعون لهم أوضاعاً ويتكلمون بواقعاتهم وسموا علومهم علوم الباطن. وجعلوا علم الشريعة العلم الظاهر ومنهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة فادعى عشق الحق والهيمان فيه، فإنهم تخيلوا شخصاً مستحسن الصورة فهاموا به وهؤلاء بين الكفر والبدعة ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق، ففسدت عقائدهم. فمن هؤلاء من قال بالحلول. ومنهم من قال بالاتحاد. وجعلوا لأنفسهم سنناً وجاء عبد الرحمن السلمي فصنف لهم كتاب السنن، وجمع لهم حقائق التفسير، وذكر فيه عنهم العجب في تفسيرهم القرآن بما يقع لهم من غير إسناد ذلك إلى أصل من أصول العلم، وإنما حملوه على مذهب والعجب من ورعهم في الطعام وانبساطهم في القرآن ويأخذ على الصوفية ـ كما أخذ على الزهاد من قبل ـ مبالغتهم في الطهارة واستعمال الماء واتخاذهم الأربطة للخلوة

للانفراد بها في العبادة. وهذا خطأ في نظرهم لأنهم ابتدعوا هذه الأبنية، وبنيان الإسلام المساجد، وأنهم جعلوا للمساجد نظيراً يقلهم جميعاً وأنهم أعفوا أنفسهم نقل الخطا إلى المساجد وأنهم تشبهوا بالنصارى بانفرادهم في الأديرة وأنهم تعذبوا في شبابهم وأكثرهم محتاج إلى الزواج، وأنهم جعلوا لأنفسهم علماً ينطق بأنهم زهاد، فيوجب ذلك زيارتهم والتبرك بهم.

وعاب عليهم تخوفهم من شرّ المال، وتجردهم من الأموال وجلوسهم على بساط الفقر، وقولهم أن ترك المال الحلال أولى من جمعه، وأنه ينبغي للمريد أن يخرج من ماله. ويظنون أن التوكل هو قطع الأسباب وإخراج الأموال. ولو فهم هؤلاء معنى التوكل، وأنه ثقة القلب بالله عزّ وجلّ لا إخراج صرر المال ما قال هؤلاء هذا الكلام.

ومنهم من يقدر أن يكسب ولكنه لا يعمل، ويجلس في الرباط أو المسجد ويعتمد على صدقات الناس وهذا معيب لأنه أولاً: ليس من لباس السلف وإنما كان السلف يرقعون ضرورة. وثانياً أنه يتضمن ادّعاء الفقر، وقد أمر الإنسان أن يظهر نعمة الله عليه. وثالثاً إظهار للزهد وقد أمرنا ستره. ورابعاً أنه تشبه بهؤلاء المتزحزحين عن الشريعة ومن تشبه بقوم فهو منهم.

ومن الصوفية من يلبس الصوف ويحتج بأن النبي ﷺ لبس الصوف، والنبي ﷺ كان يلبس الصوف في بعض الإوقات، ولم يكن يلبس الصوف مشهرة عند العرب وفي الحديث. من لبس الصوف ليعرفه كل الناس كان حقاً على الله عزّ وجلّ أن يكسوه ثوباً من جرب حتى تتساقط عروّته وفي حديث آخر أن الأرض لتعج إلى ربها من الذين يلبسون الصوف رياءً. ودخل أبو محمد بن أخي معروف الكرخي على أبي الحسن بن بشّار وعليه جبة صوف، فقال أبو الحسن: يا أبا محمد صوف قلبك والبس القوهي على القوهي والثياب البيض وقيل لبعض الصوفية: تبيع جبتك الصوف؟

فقال: «إذا باع الصياد شبكته بأي شيء يصطاد» ويعيب على الصوفية اتخاذهم الجوع وسيلة لتهذيب النفس، ويعجب لاختلاف مشاربهم في هذه الرياضة، ويقول: قد بالغ إبليس في تلبيسه على قدماء الصوفية فيأخذهم بتقليل الطعام وخشونته ومنعهم شرب الماء البارد فلّما بلغ إلى المتأخرين استراح من التعب، واشتغل بالتعجب من كثرة أكلهم ورفاهية عيشهم. فكان في القوم من يبقى الأيام لا يأكل إلى أن تضعف قوته، ومنهم من يتناول كل يوم الشيء اليسير الذي لا يقيم البدن، ويقول المؤلف: وهو الذي نهينا عنه من التقلل الزائد في الحد وقد انعكس في صوفية زماننا فصارت همتهم في المأكل كما كانت همة متقدميهم في الجوع، لهم الغذاء والعشاء والحلوى وكل ذلك أو أكثره حاصل من أموال وسخة وقد تركوا كسب الدنيا وأعرضوا عن التعبد وافترشوا فرش البطالة، فلا همة لأكثرهم إلا الأكل واللعب».

ويروى في ذلك قصة تعطينا صورة ساخرة لاذعة عن صوفية عصره قال: «قال أبو مرحوم القاضي» (وكان معروفاً بالتصوف) بالبصرة يقّص على الناس فأبكى فلما فرغ من قصصه قال: من يطعمنا أرزه في الله.

فقام شاب من المجلس، فقال: أنا فقال اجلس رحمك الله فقد عرفنا موضعك، ثم قام ثانية ذلك الشاب، فقال اجلس فقد عرفنا موضعك. فقام ثانيةً فقال أبو مرحوم لأصحابه - قوموا بنا إليه، فقاموا معه فأتوا منزله، فأتانا بقدر من باقلاء فأكلنا بلا ملح ثم قال أبو مرحوم - على بخواس خماسي، وخمس مكايل أرزه، وخمسة أمنان سمن، وعشرة أمنان سكر وخمسة أمنان صنوبر، وخمسة أمنان فستق فجيء بها كلها: فقال أبو مرحوم لأصدقائه: يا إخواني كيف أصبحت الدنيا؟ قالوا: مشرق لونها مبيضةً شمسها - قال: اخرقوا فيها أنهارها. ثم أتى بذلك السمن فأجرى فيها ثم أقبل على أصحابه فقال: يا إخواني كيف أصبحت الدنيا؟ قالوا مشرق لونها مبيضة شمسها، مجرأة فيها أنهارها، فقال يا إخواني اغرسوا فيها أشجارها فأتى

بالفستق والصنوبر فألقى فيها ثم أقبل أبو مرحوم على أصحابه يا إخواني كيف أصبحت الدنيا: مشرق لونها مبيضة شمسها مجرى فيها أنهارها وقد غرست فيها أشجارها. قال: يا إخواني. ارموا الدنيا بحجارتها. فأتى بذلك السكر فألقى فيها ثم أقبل أبو مرحوم على أصحابه فقال - يا إخواني كيف أصبحت الدنيا؟ قالوا مشرق لونها مبيضة شمسها وقد أجريت فيها أنهارها وقد غرست فيها أشجارها وقد تدلت لنا ثمارها. فقال يا إخواني: مالنا والدنيا اضربوا فيها فجعل الرجل يضرب فيها براحته ويدفعه بالخمس.

قال أبو الفضل أحمد بن سلمة ذكرته لأبي حاتم الرازي فقال أمله علي فأمليته عليه. فقال: «هكذا شأن الصوفية».

وينكر ابن الجوزي عليهم سماع الغناء[1] والرقص والوجد، وقال: إن سماع الغناء يجمع بشيئين: أحدهما: أنه يلهي القلب عن التفكير في عظمة الله سبحانه؟ والقيام بخدمته والثاني: أنه يحيله إلى اللذات العاجلة التي تدعو إلى استيفائها من جميع الشهوات الحسية - على حد قوله - ومعظمها النكاح، وليس تمام لذته إلّا في المتجددات، ولا سبيل إلى كثرة المتجددات من الحل، فلذلك يحث على الزنا فبين الغناء والزنا تناسب من جهة أن الغناء لذة الروح، والزنا أكبر لذات النفس، ولهذا جاء في الحديث: «الغناء رقية الزنا» كما يقول ابن الجوزي وحكمه على الموسيقى والرقص والطرب لا يختلف عن حكمه على الغناء فهو كما ينكر على الصوفية سماعهم للغناء ينكر استباحتهم للرقص ومجاراتهم لأحوال النفس في التواجد والطرب والانزعاج عن الوعي. وينكر عليهم اتخاذ العزلة

(١) لم ينكر ابن الجوزي رحمه الله هذه المآثم وحده، وإنما أنكرها أيضاً وردها بدليل الكتاب والسنّة شيخ الإسلام «ابن تيمية» رحمه الله. حين كان يرد كلام «القشيري في رسالته عن مسألة» السماع. وقد علق ابن تيمية على ما ذهب إليه القشيري في كتاب «الاستقامة، جـ ١ صفحات ٢١٦ - ١٢١، ٢٧١ - ٤٢١ طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود. تحقيق الدكتور محمد رشاد.

والـوحدة طـريقاً لجهـاد النفس، وعزوفهم عن الـزواج خشية الانشغـال بمسؤولياته عن طاعة الله، وهو في ذلك يعيب الصوفية كما عاب الزهاد من قبل، وفي رأيه أن ثمـة فارقاً بين الطائفتين ويقول أن الزواج مع خوف العنت واجب ومن غير خوف العنت سنّة مؤكدة عند جمهور الفقهاء. ويورد (ابن الجوزي) حديث عمير بن مرداس ليبرز صورة تباعد بين مسلك السنّة ومنازع الصوفية في بعض معالمها كما يراها، قال:

«جاء عثمان بن مـظعون ـ أغنى رجـل في قريش وقتـذاك ـ إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله غلبني حديث النفس، فلم أحب أن أحدث شيئاً حتى أذكر لك ـ فقال رسول الله ﷺ وما تحدثك نفسك يا عثمان؟ قال: تحدثني نفسي بأن أختصي. فقال مهلاً يا عثمان فإن خصي أمتي الصيام. يـا رسول الله؟ فإن نفسي تحدثني أن أترهب في الجبال ـ فقال مهلاً يا عثمان فإن ترهب أمتي الجلوس في المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة. قال: يا رسول الله، فإن نفسي تحدثني بـأن أسيح في الأرض فقال: مهلاً يـا عثمان، فـإن سياحـة أمتي الغزو في سبيـل الله والحج والعمرة. قال: يا رسول الله، فإن نفسي تحدثني بأن أخرج مالي كله ـ فقال مهلاً يا عثمان فإن صدقتك يوماً بيوم، وتكفي نفسك وعيالك، وتـرحم المسكين واليتيم وتطعمه، أفضل من ذلك قال: يا رسول الله فإن نفسي تحدثني أن أطلق خولة امرأتي ـ فقال مهلاً يا عثمان، فإن الرجل المسلم إذا أغنى أهله، فإن لم يكن من وقعته تلك ولد كان له فرطاً وشفيعاً يوم القيامة، وإن كان بعده ولد كان له نوراً يوم القيامة قال: يا رسول الله، فإن نفسي تحدثني أن لا آكل اللحم ـ فقال: مهلاً يا عثمان فإني أحب اللحم وآكله إذا وجدته، ولو سألت ربي أن يطعمني إياه كل يوم لأطعمني. قال: يا رسول الله، فإن نفسي تحدثني أن لا أمس طيباً ـ فقال: مهلاً يا عثمان، فإن جبريل أمرني بالطيب غباً، ويوم الجمعة لا مترك له. يا عثمان لا ترغب عن سنّتي فمن رغب عن سنّتي ثم مات قبل أن يتوب حرفت الملائكة وجهه عن حوضي.

وعن أبي بردة، قال: دخلت امرأة عثمان بن مظعون على نساء النبي ﷺ فرأينها سيئة الهيئة فقلن لها: ما لك؟ فما في قريش رجل أغنى من بعلك؟ قالت: ما لنا منه شيء، أما ليله فقائم، وأما نهاره فصائم فدخلن إلى النبي ﷺ فذكرن ذلك له، فلقيه، فقال: «يا عثمان. أمالك بي أسوة؟» فقال: بأبي وأمي أنت، وما ذاك؟ ـ قال: تصوم النهار وتقوم الليل. فقال: إني لأفعل ـ قال: لا تفعل، إن لنفسك عليك حقاً، وإن لجسدك عليك حقاً. وإن لأهلك عليك حقاً، فصل ونم وصم وأفطر.

وعن أبي قلابة أن عثمان بن مظعون اتخذ بيتاً فقعد يتعبد فيه، فبلغ النبي ﷺ فأتاه، فأخذ بعضادتي باب البيت الذي هو فيه وقال: «يا عثمان إن الله عزّ وجلّ لم يبعثني بالرهبانية. مرتين أو ثلاثاً وإن خير الدين عند الله الحنفية السمحاء».

وعاب على قول بعضهم بالحلول: وأن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية، ومنهم من قال هو حال في المستحسنات، وأن طائفة منهم قالوا أنهم يرون الله عزّ وجلّ في الدنيا وأجازوا أن يكون في صفة الآدمي ويعيب على بعضهم ترك التداوي، ويرى أن إجماع العلماء على أن التداوي مباح ولكن بعض الصوفية ينكرون التداوي ويرون العزيمة تركه. ويعيب عليهم قولهم أنه لا بكاء على ميت ومن بكى على ميت خرج عن طريق أهل المعارف، وأنهم يعملون عند موت الميت دعوة ويسمونها عرساً ويغنون فيها، ويرقصون ويلعبون، بل ويأتون الفاحشة، ويقولون نمرح للميت إذا وصل إلى ربه.

ويورد ابن الجوزي قصصاً في غاية البشاعة والشناعة يعف القلم عن ذكرها[1] في مجال التشهير بالصوفية وقذفهم بأخس ما يمكن أن يوصف به إنسان.

(١) هذا النص الصوفي هو: لصاحب «التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره» ونحن هنا نورد بعض أساليبهم العدوانية على علماء وأئمة المسلمين.

ثم قال في ختام نقده بعد أن عاب على الصوفية ما ينسب إليهم من الشطحات، وادّعاء الكرامات والإتيان بخوارق العادات قال: اعلم أن هؤلاء القوم لما تركوا العلم وانفردوا بالرياضات على آرائهم لم يصبروا عن الكلام في العلوم، فتكلموا بواقعاتهم، فوقعت الأغاليط القبيحة منهم، فتارةً يتكلمون في تفسير القرآن، وتارة في الحديث وتارةً في الفقه وغير ذلك، ويسوقون العلوم إلى مقتضى علمهم الذي انفردوا به.

وهذه المطاعن التي يوجهها ابن الجوزي رحمه الله إلى المتصوفة في كتابه «تلبيس إبليس» وغيرها كثير مما خالف به المتصوفة كتاب الله وسنّة نبيه يجيء كاتب من المحدثين هو صاحب كتاب «التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره» ويسجل تلك المطاعن التي أخذها الإمام ابن الجوزي على المتصوفة بهذا اللون من الالتواء، ومع ذلك لم يستطع صاحب كتاب «التصوف الإسلامي» أن يجادله أو يناقشه في قضية واحدة مما عابها وأخذها ابن الجوزي على المتصوفة، سوى أنه عندما انتهى من سرد مجمل ما ارتآه مطاعن مما أتينا عليه وأخذ يعلق بقول غير علمي وغير منصف بل فيه من التطاول على علماء السنّة ومصادرهم ما يمتنع معه أن يكون حكماً في قضية عقدية كتلك التي تصدى لها بل يكون صوفياً متنطعاً تطاول على مصادر علماء السنّة ومنهجهم حين قال بالحرف: «وفي الحق أنه ـ أيّ ابن الجوزي ـ لا يتناول الصوفية إلّا من وجهة نظره كفقيه مترمت لا اعتماد له إلّا على النقل والأثر»[1] ومن قبيل هذا التنطع على الإمام ابن الجوزي من قبل كاتب محدث، وقف صاحب «الطبقات الكبرى» عبد الوهاب الشعراني (المتوفى ٩٧٣ هـ). فأخذ يهاجم الإمام ابن الجوزي في نقده للغزالي والجنيد والشبلي وكشفه عن الأخطاء والمآثم التي وقعوا فيها باسم التصوف[2].

---

(١) أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه ص ٢٢٤.

(٢) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى ـ المسماة: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار جـ ١ ص ٣ طبعة مصر عام ١٣١٥ هـ.

ونحن إزاء هذا التطاول والعدوان على علماء السنّة وعلى مصادرهم والتي تتمثل في الإلتزام بالكتاب والسنّة نعف عن أن نرد على مفتريات واحد من القوم لم يستطع أن يرد مقولة واحدة من المطاعن التي أحصاها للإمام ابن الجوزي رحمه الله على المتصوفة. لكننا نحيل الرجل ومعه من القوم من يرغب أن يرى مكانه في التفكير الغـربي ورجالـه لأن بعض الغربيين إن لم يكونوا منصفين للإسلام تماماً فإنهم يحبون أن يلبسوا ثوب الحكام المحايدين وفي قضية كتلك سندلل للقوم أن الإمام ابن الجوزي كان رقيقاً معهم حين دعاهم إلى الله محذراً من تلبيس إبليس عليهم في قضايا العقيدة والسلوك. أما الفكر الغربي فإنه يحكم عليهم بـأنهم منذ النشأة التاريخية لوجودهم الديني والسياسي على مسرح الحياة الإسلامية وهم غرباء دخلاء على الفكر الإسلامي مدسوسين على العقيدة الإسلامية

المؤثرات الأجنبية في التصوف:

يغضب المتصوفون أرباب الطرق وأصحاب الأوراد والأذكار وحلقات الرجال والنساء إذا ما قيل لهم: إن هذه الطقوس ما عرفت عن أصحاب رسول الله ﷺ ولم يقم أحد من أصحابه بل ولا من التابعين بها وإذا ما جوبهوا بقول الله تعالى أو بقول رسول الله ﷺ تأوّلوا وتعلّلوا ولجأوا إلى المصطلحات والرموز والدلالات التي وضعوها لأنفسهم. ومن هنا فنحن نؤثر أن نطلعهم على رأي بعض علماء الغرب وما قالوه عنهم مما رواه من مطالعاته وبحوثه الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بـدوي في كتابـه «تاريـخ التصوف الإسلامي»، والذي بدأه بتمهيد تاريخي وتحليلي جاد انتهى فيه إلى قوله بأن الباحثين الأوروبيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن قد اهتموا بالمؤثرات الأجنبية في نشأة التصوف الإسلامي وتطوّره. وكـانت دوافعهم إلى تلمس هذه المؤثرات عديدة:

فمنهم من بدأ بحكم وهو أن العقلية الساميـة عاجـزة عن الفنون والعلوم أولاً لفقرها في الخيال، وثانياً لافتقارها إلى التدقيقات الروحيـة

والمرونة العقلية واللغوية. ولهذا رأوا أن ما نشأ في داخل الأديان السامية من تصوف إنما يرجع إلى ردّ فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين. وعلى رأس من قالوا بهذه النظرية جوبينو[1] Gobineau وفريدرش دلتش[2] ورينان وبول دلاجارد، وفي أثرهم ويتسنشتن[3] واينوسترانسن[4] وبلوشيه[5] وأ. ج. براون[6] وكلهم يعتنقون فكرة سمو الآرية على السامية، ويفسرون بالعقلية الآرية كما تصورها كثيراً من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الإسلام.

ويدخل في هذا التيار اتجاه أولئك الذين يسعون للربط بين التصوف الإسلامي عند السهروردي المقتول وبين الزرادشتية، وأحدثهم هـ. كوربان في كتابه «في الإسلام الإيراني» (جـ ٢، باريس سنة ١٩١٧).

ومنهم من تأثّر بأصوله ونزعاته الدينية، يهودية كانت أو مسيحية فراح يتلمس المشابه الظاهرية أو الخفية، يثبت وجود تأثير وتأثّر:

فقال جيجر[7] وكوفمن[8] ومركس[9] وفنسنك[10] وهرشفلد[11]، وجولد تيسهر[12] بتأثير يهودي في عقائد الصوفية.

---

(١) راجع: Gobineau: Trois ans en Asie, 1859, Les Religions et les Philosophies dans L'Asie Centrale, 1865.

(٢) F. Delitzsch: Die grosse Tauschung.

(٣) E. Renan Histoire generale et systeme compare des langues semetiques. Paris.
Reitzenstein: Das iranische Erlosungsmysterium, Poimandres, Leipzig 1904, - Schader: Studien zum antiken Synkretismus aus, Iran und Griechenland.

(٤) Inostranzev: Iranian influence on Moslem Literature, travel by G. K. Nariman, Bombay, Traposevala, 1918.

(٥) Blochet: Etudes sut L,esoterisme musulmane, le serie ap. Journal asiatique, Paris 1902, 2e serie ap, Museon, Louvain. 1910

(٦) E. G. Browne: Literary History of Parisia.

(٧) Geiger: Was hat Mohammed aus dem judenthum aufgenommen? 1833.

(٨) D. Kaufmann: Geschichete der Attributenlehre in der judischen Religion, 1877.

(٩) Ad. Merx: Grundlinen der Sdfik, 1892.

(١٠) Wenisnick: Book of the dove, introduction. Leiden.

(١١) Hart. Hirschfeld: Judische Elemente. 1878, New Researches, 1902.

(١٢) I. Goldziher: Vorlesungen uber den Islam, pp. 87 - 133. 2. a Adfl. 1925.
«Materialen zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus» in WKM, 1899, Vol. 13.

وقال بكر[1] وأسين بلاثيوس[2]، وإلى حد ما: نيكولسون[3] بتأثير مسيحي.

وقد ساقوا للدلالة على هذا التأثير والتأثر أدلة منها:

١ ـ التشابه في بعض المظاهر مثل: استعمال الخرقة، في مقابل ما يستعمله الرهبان من ثوب على الكتفين، واستعمال السبحة منذ أن ابتدأ بها الجنيد، واستعمال الخيط الأزرق والخيط الأسود للدلالة على إنهاء الصوم كما في التلمود، واستعمال الصوف.

٢ ـ التشابه في بعض الموضوعات: محاسبة النفس، مثلاً.

٣ ـ مشابه لغوية آرامية التركيب مثل: ناسوت، رحموت، رهبوت، لاهوت، جبروت، رباني، روحاني، نفساني، جثماني، شعشعاني، وحدانية، فردانية، رهبانية، عبودية، ربوبية، ألوهية، كيفوفية.

٤ ـ الاختلاط بين المسلمين والنصارى العرب في الحيرة والكوفة ودمشق، ونجران، وخصوصاً في مضارب القبائل العربية التي انتشرت فيها المسيحية قبل الإسلام وبعده: بنو تغلب، قضاعة، تنوخ، وتتحدث بعض الأخبار عن أن بعض الصوفية المسلمين الأوائل كانوا يستشيرون بعض الرهبان والنصارى في أمور الدين: كما يروى عن عبد الواحد بن زيد، والعتابي، وأبي سليمان الداراني[4].

---

(١) C. H. Becker: Der Islam, III. 347-399, Islamstudien, I 432-449 Leipzig 1924.

Asin Palacios: Bosquejo.

(٢) El Islam Cristianizado, Madrid, 1931, La Espiritualidad de Algazel y susentido Cristiano, Madrid 1934-5.

(٣) Nicholson: Article on «Sufis» in Encylopaedia of Religion and Ethics, New-York, 1928.

(٤) راجع: «محاضرات الأبرار» لابن عربي جـ ٢ ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

٥ ـ ما يرويه الصوفية المسلمون الأوائل من أقوال ينسبونها إلى المسيح[١].

مواعظ رهبان وذكر فعالهم	وأخبار صدق عن نفوس كوافر
مواعظ تشفينا فنحن نحوزها	وإن كانت الأنباء عن كل كافر
مواعظ بر تورث النفس عبرة	وتتركها ولهاء حول المقابر
مواعظ أما تسأم النفس ذكرها	تهيج أحزاناً من القلب ثائر
فدونك ياذا الفهم، إن كنت ذا نهي	فبادر، فإن الموت أول زائر

وقد وجدها إبراهيم بن الجنيد على ظهر كتاب لمحمد بن الحسين البرجلاني ويغلب على الظن أنه كتاب: «الرهبان» للبرجلاني نفسه (المتوفى سنة ٢٣٨ هـ).

وفي نفس الموضع (جـ. ١ ص ١٥١) يروي أبو نعيم أن رجلاً قال لعبد الله بن الفرج العابد: «يا أبا محمد، هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة، فمم ذلك؟ قال: ميراث الجوع ـ متعت بك، ميراث الجوع ـ متعت بك»[٢].

ويستخلص من هذا أن الصوفية لم يجدوا حرجاً في الاستماع إلى مواعظ الرهبان وأخبار رياضاتهم الروحية والاستفادة منها، رغم أنها صادرة عن نصارى. ونحن نجد فعلاً كثيراً من أخبار رياضات الرهبان وأقوالهم في ثنايا كتب الصوفية المسلمين وطبقات الصوفية.

---

(١) وقد جمعها آسين بلاثيوس بعنوان Logia D. Lesu.. agraphia ونشرها في مجموعة «الآباء الشرقيين» Patrologia Orientalis

(٢) أوردها أبو نعيم في «حلية الأولياء» في الفصل الذي عقده لأبي عبدالله محمد بن إسحق (وليس: محمد بن فرج عابد، كما يقول ماسنيون في «بحث في نشأة المصطلح الفني»... ص ٧٢ تعليق ١) جـ ١ ص ١٥١. وقد أخطأ ماسينيون في فهم قوله: «إن كنت ذا نهي «فترجمه خطأ هكذا: Si tu sais t'interdire le mal إذ فهم كلمة نهي (بضم النون وفتح الهاء) على أنها نهي (بفتح النون وسكون الهاء).

وهناك اتجاه آخر يقول بتأثر التصوف عند الإسلاميين بمؤثرات هندية قديمة وأول من أشار إليه وليم جونز[١] الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف المتأخر وبين مذهب الفيدانتا، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبين الجيتا جوفندا. ثم تلاه تولد، ثم الفرد كريمر[٢] ثم روزن وجولد تسهر[٣] وماكس هورتن[٤] وأخيراً مورينو.

وكان أبو الريحان البيروني هو الرائد في هذا المجال. فهو أول من عقد مقارنات وكشف عن مشابه بين مذاهب الهنود الصوفية ومذاهب الصوفية الإسلاميين بين عديد من نصوص باتنجل وبين أقوال للبسطامي والحلاج والشبلي.

قال البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة»:

«وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة. ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحق: (وكيف لا أتحقق من هو أنا بالأنية، ولا أنا بالأينية؟ إن عدت فبالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد ألفت). وكقول أبي بكر الشبلي: «اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون أخبارك عنا وفعلك فعلنا». وكجواب أبي يزيد البسطامي - وقد سئل: بم نلت ما نلت؟ - فقال: إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها. ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا «هو». وقالوا في قول الله تعالى: ﴿ **فقلنا اضربوه ببعضها** ﴾: (إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلّا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسماً لا

---

(١) W. Jones: asiatic Researches III, 333 sqq., 376, London, 1803.

(٢) A. Kremer: Culturgeschichtliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islams. 1873. Engl. tr.in Khuda Bukh: IsI. civilization, Vol. I pp. 112-120. Calcutta. 1929.

(٣) I. Goldziher: Vorlesugen uber den Islam. pp. 87. 133. 2. Aufl. 1925.

(٤) M. Horten: «Indische Stromungen».

حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات). وقالوا: «إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور. فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع»[1].

ويقارن بين ما في كتاب كيتا من الاستغراق في الفكر وبين ما قالته الصوفية في تحديد العشق «إنه الاشتغال بالخلق عن الحق».

---

(١) أبو الريحان البيروني: «تحقيق ما للهند من مقولة» ص ٤٣، نشرة إدوارد سخاو، ليبتسك، سنة ١٩٢٥ م.

أولياء الله في المفهوم الصوفي والإسلامي

هذه القضية من القضايا الشائكة التي اختلط فيها الحق بالباطل زمناً طويلاً، وقد لعبت فيها الأهواء الصوفية وعدلت في المفاهيم وغيرت في الدلالات بحيث اعتدت كثيراً على آيات الله وسنّة نبيّه محمد ﷺ.

وبادىء ذي بدء نحب أن نشير إلى بعض دلالات التسمية لكلمة «ولي» في اللغة علها تكون من العوامل المساعدة في التعرف على الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

في القاموس المحيط «الولي»: «القرب والدنو والمطر بعد المطر» و«الولي» الاسم منه والمحب. والصديق والنصير. «الولاية»: الإمارة والسلطان والمولي: المعتق والمعتق، والصاحب والقريب والرب والناصر والمحب».

أما في الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري: الولي: القرب والدنو يقال تباعد بعد ولي و يقال منه: وليه يليه بالكسر فيهما وهو شاذ، وأوليته الشيء فوليه. . وكذلك ولي الوالي البلد، وولي الرجل البيع ولاية فيهما، وأوليته معروفاً ويقال في التعجب: ما أولاه للمعروف وهو شاذ. : وتقول فلان ولي وولي عليه، كما يقال ساس وسيس عليه «وولاه الأمير عمل كذا أو ولاه بيع الشيء وتولى العمل أي تقلد، وتولى عنه أي أعرض، وولى هارباً أي أدبر » وقوله

تعالى: ﴿ **ولكل وجهة هو موليها** ﴾ والمولى الحليف، والولي: الصهر وكل من ولي أمر واحد فهو وليه[1].

هذا وقد شاعت هذه الكلمة «ولي» بمعانيها اللغوية العامة. واستعملها القرآن الكريم بالمعنى العام الجامع لجانبي الخير والشر، وعلى ضوء ما جاءت في الذكر الحكيم استعملها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتاب له حول هذا الموضوع وأسماه: «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»[2].

وبالرغم من أن الكلمة «الولي» استعملت في القرآن الكريم بالمعنى العام الجامع لها حيث الخير والشر كما أنها جاءت في السنّة النبوية في وصف من ساروا على سنّة رسول الله ﷺ والتزموا طريق الخير، ولكن الذين تشيعوا أو تصوفوا أدخلوا في الدلالة «كلمة ولي» مفاهيم دخيلة ومبتدعة لا تمت للقرآن الكريم أو السنة النبوية بصلة.

وأصبحت كلمة «ولي» تطلق على رجل المتصوف، أو من يزعم انتسابه إلى آل بيت النبي ﷺ. لكي يغنم أو يتكسب من المال والجاه ما يعينه على زعم المفتريات وممارسة الاعتقاد تحت لواء المفاهيم التي أدخلت على كلمة «ولي» في المصطلح الصوفي. ومع أنه ليس من حق مسلم فضلاً عن المتصوفة من أرباب الطرق أن يطلقوا هذه الكلمة على أنفسهم أو على غيرهم. فهي لا تصح في وصف أحد إلا من نص عليهم من أصحاب رسول الله ﷺ أو من يمكنه أن ينال محبة الله ورضاه في ضوء العمل بالكتاب والسنّة، ولا يدري أحد هل تحقق له هذا الوصف أم لا. إلّا في

---

(١) الصحاح للجوهري. جـ ٦ مادة ولي. صفحة ٢٥٢٩ ط دار العلم للملايين.

(٢) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حول هذا الموضوع دراسة أخرى توسع فيها وقد طبعت حديثاً: بعنوان: الفرقان بين الحق والباطل حققها الشيخ حسين يوسف غزال. وصدرت عن دار إحياء العلوم بيروت عام ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ م.

يوم تقف فيه كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون.

هذا ومما يجدر ذكره أنه يمكن القول أن يكون المراد والله أعلم أن: أولياء الله «هم خلص المؤمنين الذين قرّبوا من الله تعالى بسبب طاعته واجتناب معاصيه وهؤلاء الأولياء هم الذين يمكن أن يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿ **الذين آمنوا وكانوا يتقون** ﴾ أي أنهم رضي الله عنهم قد آمنوا بما يجب عليهم الإيمان به، ومن ثم اتقوا المعاصي التي يجب عليهم اتقاؤها فبهذا الإيمان وعلى ضوء هذه التقوى أصبحوا محلاً لصدق وصف الولاية عليهم[1] وقريباً من هذا المعنى يذهب شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم يتوسع رحمه الله حين يقول: «وقد قيل إن الولي سمي ولياً من موالاته للطاعات أي متابعته لها»[2].

كما أنه رحمه الله «يقابل بين الولي والعدو على أساس من القرب والبعد[3]».

وما ذهب إليه ابن تيمية رحمه الله مما أوجزه في كتابه «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» هو المعنى الواضح تماماً في القرآن الكريم للكلمة «ولي» ومشتقاتها في المواضع التي أتت بها في كتاب الله سواء عندما جاءت في جانب أولياء الله أو في جانب أولياء الشيطان.

ومادة «ولي» في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم جاءت في تسعين موضعاً بالتمام[4] أربعة وخمسون منها جاءت في جانب أولياء الله وستة وثلاثون جاءت في جانب أولياء الشيطان.

---

(١) الإمام الشوكاني: فتح القدير: جـ ٢/٤٣٦.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص /٥.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية جـ ١/٤٠، ٤١.

(٤) مادة (ولي) في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

وقد جاءت «الولاية والولي» في بعض وجوهها في كتاب الله على الوجه التالي: في سورة يونس الآية٦٣ ﴿ **ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون** ﴾ وقد فسرها الإمام الشوكاني رحمه الله[١] ومن بعده الدكتور مصطفى الشبيبي[٢]: «إن المراد بالأولياء الأحباء المقربون إلى الله تعالى». كما جاءت في سورة الكهف الآية ٤٤: ﴿ **هناك الولاية لله الحق** ﴾ وقد ذهب في تفسير هذه الآية «أبو بكر السجستاني (المتوفى عام ٣٣٠ هـ) إلى أن الولاية بالفتح: هي النصر والربوبية» يعني يومئذٍ يتولون الله ويؤمنون به ويتبرؤن مما كانوا يعبدون[٣].

وقبل أن نتعرض لاستعمالات الصوفية لهذه الكلمة فلنتوسع بعض الشيء في التعرف على موقف علماء المسلمين في نظرتهم وفهمهم لهذه الكلمة «الولي» في حالة إطلاقها وفي حالة إضافتها إلى الله تعالى.

يقول: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري في تفسيره «غرائب القرآن ورغائب الفرقان»: الولي مشتق من الولى وهو القرب فعيل بمعنى فاعل، كعليم وقدير، وذلك أنه مواظب طاعاته من غير تخلل معصية وقيل بمعنى مفعول كقتيل، وذلك أن الحق سبحانه تولى حفظه وحراسته، وقرب منه بالفضل والإحسان، فإذا ظهر فعل خارق للعادة على إنسان، فإن كان مقروناً بدعوى الإلّهية، كما نقل أن فرعون كانت تظهر على يده الخوارق، وكما ينقل أن الدجال سيكون منه ذلك فهذا القسم جوزه الأشاعرة لأن شكله وخلقه يدل على كذبة فلا يفضي إلى التلبس، وإن كان مقروناً بدعوى النبوة كان صادقاً، وجب أن لا يحصل له

---

(١) الشوكاني، فتح القدير، جـ٣ ص ٢٧٨ الصلة بين التصوف والتشيع جـ٢/١٥.

(٢) د. مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع جـ٢/١٥.

(٣) أبو بكر السجستاني: «نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن على هامش المصحف طبعة المكتبة السعيدية.

المعارض، وإن كان كاذباً وجب ويمكن أن يقال: إن الكـاذب مستحيل أن يظهر منه الفعل الخارق، وإليه ذهب جمهور المعتزلة، وخالفهم أبو الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي، وجوزا ظهور خوارق العادات على من كان مردوداً عن طاعة الله، وسموه: بالاستدراج. . وقد يفرق بين النبي الصادق والساحر الخبيث بالدعاء إلى الخير أو إلى الشر وإن كان مقروناً بدعوى الولاية، فـصاحبه هو الولي ومن المحققين من لم يجوز للولي دعوى الولاية لأنه مأمور بالإخفاء كما أن النبي مأمور بالإظهـار، ثم إن المعتزلة أنكروا كرامات الأولياء وأثبتها أهل السنّة مستدلين بالقرآن والأخبار والآثار والمعقول. أما القرآن فقصـة مريم ونبـأ أصحاب الكهف، قـال القاضي، لا بدّ أن يكون في ذلك الزمان نبي تنسب إليه تلك الكرامات، وأجيب في التفسير الكبير بأن إقدامهم على القوم أمر غير خارق للعادة، حتى يجعل ذلك معجزة لأحد، وأما قيامهم من القوم بعد ثلثمائة سنة فهذا أيضاً لا يمكن جعله معجزة لأن الناس لا يصدقونهم في هذه الواقعة لأنهم لا يعرف كونهم صادقين في هذه الدعوى إلّا إذا بنوا طول هذه المدة، وعرفوا أن هؤلاء الذين جاءوا في هذا الوقت هم الذين ناموا قبل ثلثمائة وتسع سنين، وكل هذه الشرائط لم توجد فامتنع جعل هذه الواقعة معجزة لأحد من الأنبياء، فلم يبق إلا أن تجعل هذه الواقعة كرامة لهم[1] ثم يعلق الطبري على قول الله تعالى: ﴿ **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ بقوله: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: «الولي» أعني ولي الله: هو من كان بالصفة التي وصفه الله بها وهو الذي آمن واتقى كما قال الله تعالى: ﴿ **الذين آمنوا وكانوا يتقون** ﴾.

وقريب من هذا النهج يذهب الفخر الرازي وهو يعرف بالولي فيقول: «أما إن الولي من هو؟ فيدل عليه القرآن والخبر والأثر والمعقول».

---

(١) النيسابوري: (تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان) «على هامش: جامع البيان في تفسير القرآن» للطبري جـ ١٥ صفحة ١٢٢ طبعة المطبعة الأميرية ببولاق مصر عام ١٣٢٨ هـ .

أما القرآن فهو قوله تعالى: **﴿ ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ ﴿ الذين آمنوا وكـانوا يتقون ﴾** ويفسر الفخر الإيمان هنا بأنه إشارة إلى كمال القوة النظرية والتقوى إشارة إلى كمال القوة العملية.

كما يستدل الفخر الرازي على مـا ذهب إليه من المعقـول أيضاً فيقول: «وأما المعقول فأساسه الاشتقاق لأن الولي صفات القريب، والقرب من الله تعالى ليس قرباً مكانياً، بل المراد به الاستغراق في معرفة الله والإيمان بقدرته والثناء عليه وطاعته، وهذه هي غاية القرب من الله. فهذا الشخص يكون ولياً لله تعالى، وإذا كان كذلك كان الله تعالى ولياً له أيضاً، كما قال تعالى **﴿ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾**[١] ويردون ما اختلفوا فيه إلى ما أمر الله بالرد إليه وهو الرد إلى كتابه، والرد إلى رسول الله ﷺ، وهو الرد إلى ما صح من سنته ﷺ.

يقول الإمام الشوكاني: «فحق على الولي وإن بلغ في الولاية إلى أعلى مقام وأرفع مكان أن يكون مقتدياً بالكتاب والسنّة وازناً لأفعاله وأقواله بميزان هذه الشريعة المطهرة واقفاً على الحد الذي رسم فيها غير زائغ عنها في شيء من أموره»[٢].

هذا ويرى أبو السعود أن المراد بالقرب الذي تدل عليه كلمة الولي هنا، هو القرب الروحاني كما يدل على ذلك كل من الإيمان والتقوى اللذين يرتبطان بهذه الكلمة. ثم يستطرد فيذكر ما ذكره الفخر الرازي من أنهم الذين تولى الله هدايتهم بالبرهان[٣]، ويذكر ما ذكره كل من الطبري وابن كثير من الروايات والأخبار عن الـرسول ﷺ في وصفهم. ويتفق الإمـام

---

(١) راجع تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٤٢٢.

(٢) الإمام الشوكاني «قطر الولي على حديث الولي» تحقيق الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال. القاهرة عام ١٣٨٩ هـ. ص ٢٣٦.

(٣) هامش ص ١٣ من مفاتيح الغيب للرازي جـ ٥.

النسفي في كل ذلك مع هؤلاء المفسرين[1].

وفي ضوء هذه المعاني فإن الإمام الشوكاني يرى أنه لا بدّ لمن يريد أن يكون من الأولياء، أن يكون متمسكاً بكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ مقتدياً به في أقواله وأفعاله، وازناً لكل عمل يأتي به بميزان الكتاب والسنّة، ويستدل لذلك بعمر رضي الله عنه فإنه على حد تعبير الشوكاني مع كونه من كبار الأولياء ومع كون الرسول ﷺ شهد له بأنه من المحدثين، فلم يكن يعتمد على ذلك بل كان دليله الكتاب والسنّة في كل ما يعمل وما يدع، «فكان يشاور الصحابة رضي الله عنهم ويشاورونه، ويراجعهم ويراجعونه ويحتج عليهم ويحتجون عليه بالكتاب والسنّة ويرجعون جميعاً إليهما»[2]. «ومن خالف هذا ممن يطلق عليه اسم الولي فليس من أولياء الله عزّ وجلّ»[3].

إذن فالمراد من كلمة ولي في القرآن الكريم في حال المدح وفي حال نسبتها إلى الله سبحانه وتعالى هو المحبة أو القرب أو الحماية والنصرة من الجانبين جانب المخلوق وجانب الخالق سبحانه، وهي المعاني اللغوية لتلك الكلمة. وتلك المعاني الثلاث التي تدور فيها هذه الكلمة حينما يسمى بها الشخص، ومعان عامة شاملة لكل ما من شأنه أن يقرب إلى الله حسب المفهوم الشرعي للقرآن الكريم والحديث الشريف، وحسب روح الإسلام العامة التي جاءت فجعلت الناس سواسية لا فضل لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى، إذْ التقوى محلها القلب. وأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا. فاستخدام كلمة الولاية بمعنى مخالف يهدم غرضاً شخصياً

(١) تفسير النسفي جـ ٢ ص ٢٦.

(٢) قطر الولي في (الواجب على الولي فيما يصدر من أعمال).

(٣) نفس المصدر.

أو قضية خاصة لا صلة له حينئذٍ بالدين وإن ادّعى ذلك أصحاب هذا الرأي. ويجب أن نلاحظ أن هذه الآيات التي تحدثت عن الولاية والأولياء، إنما تعني أول ما تعني صحابة رسول الله ﷺ الذين نصروه وعزروه ووقروه وجاهدوا معه كما تحدث عنهم القرآن الكريم ﴿ **فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون** ﴾[1] فهي تشير إلى أعمالهم لا إلى أنسابهم، فإذا كانوا أولياء الله فذلك لأنهم نصروا دينه.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: «ومن أوائل هذه الصفات (صفات الولي) وأقدمها أن الولي شخص يؤيده الله وينصره. وقد ظهر هذا المعنى في الإسلام قبل ظهور التصوف وأولياء الصوفية. أي ظهر منذ ابتدأت الدعوة إلى الإسلام وكان معنى الولاية نصرة الله للعبد لنصرته لدين الله، فالذين جاهدوا في الله كانوا أولياءه، وكذلك الذين اضطهدتهم قريش وآذتهم من أجل إسلامهم كل هؤلاء كانوا أولياء الله حسب الآيات القرآنية الواردة فيهم، وفيها جميعاً نزلت الآية: ﴿ **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾.

وهكذا كان استعمالها بالمفهوم الشرعي الصحيح والسليم وظلت النظرة إليها بهذا المعنى إلى أن دخلت أوساط الشيعة ثم في دائرة الصوفية فأطلقوها على أئمتهم، ومشايخهم مراعين فيها اعتبارات أخرى غير هذه الاعتبارات الإسلامية[2] وأصبح لها مفهوم آخر إلى جانب المفهوم القرآني الخاص.

وعلى هذا فإن قال نيكلسون عن جهل أو سوء نيّة: (ويطلق المسلمون اسم الولي على الرجل الذي وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلّهية)[3] فليس المراد بهم المسلمون الذين ساروا

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي في كتاب التصوف والثورة الروحية في الإسلام ص ٩٦.

(٣) نيكلسون في كتابه في (التصوف الإسلامي وتاريخه) ص ١٥٧.

على النهج في ضوء الكتاب والسنّة وإنماهم الذين قال الجرجاني على لسانهم في كتاب التعريفات: «إن الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه»[1] وهم الصوفية الذين أخذوا هذه الكلمة من غلاة الشيعة وأطلقوها على الممتازين منهم حسب قواعدهم ومبادئهم، تلك المبادىء التي قال فيها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنها من جنس الطامات فإنه من المعلوم، باتفاق الناس أن حال البقاء أكمل من حال الفناء، وهذه حال الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، ومعلوم أن الرسل يدعون العباد إلى الله تعالى ويعلمونهم ويجاهدونهم ويأكلون الطعام ويمشون في الأسواق فلو كانت تلك الحال أكمل لكان من لم يرسل أكمل من الرسل وهذا خلاف دين المسلمين واليهود والنصارى لكنه يوافق غالية الصابئة من المتفلسفة[2].

فهذا الفناء الذي يشير إليه (نيكلسون) ليس من الإسلام في شيء وإنما يمكن أن نرده إلى فلسفة أفلوطين كعامل أكبر من العوامل التي تأثر الصوفية بها ـ ذلك الذي يقول: «لنعتزل العالم الخارجي ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل».

وبناء عليه فليس ذلك الشخص الذي يوصف بمثل هذه الحالة أو يتدين بها من الولاية القرآنية في شيء.

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع جـ ٢ ص ٢٦.

(٢) بغية المرتاد في الرد على القرامطة والباطنية ص ٢٣.

أولياء الله بالمفهوم الصوفي الشيعي

رأينا كيفية دلالة كلمة (ولي) وأولياء في القرآن الكريم، وأنه يعني بها صحابة رسول الله ﷺ، الذين والوه ونصروه، وتعرضوا للاضطهاد والتعذيب من أجل نصرة دين الله، وأنه لا مانع بعد ذلك من أن تطلق تلك الكلمة على من ينطبق عليه نفس المعنى المتقدم، أو على من تشبه حاله حالهم على العموم.

لكن يظهر أن الشيعة بهرتهم تلك الكلمة، وما تنطوي عليه من معنى له فعل السحر في نفوس الناس، فأطلقوها أحياناً على أئمتهم، وعلى كبار الدعاة فيهم، ولو كانوا على ضد ما تحمل تلك الكلمة من معنى حسب الإطلاق اللغوي، وحسب إطلاق القرآن الكريم لها في حال المدح. ثم أضفوا على ذلك الإمام صفات باطنية لا يمكن توفرها في غيره حسب زعمهم، لتحقيق بعض الغايات السياسية والاجتماعية، فأصبحت محصورة في طائفة خاصة بعد أن كانت صفة محتملة لأي إنسان يقوم بنصرة دين الله من عباده المسلمين. ولم يلبث إطلاقها بهذا المعنى الغير الشرعي أن نشأ في الأوساط الصوفية أيضاً، وهو إن لم يأخذ الصفة السياسية كاملة إلا أنه مع خدمته أغراضاً سياسية في بعض المراحل قد أخذ صفة لاهوتية، هي خليط من أديان سابقة سماوية وغير سماوية وثقافات أجنبية فيها المعنى الإلحادي ظاهر.

وقد بدأ تحريف تلك الكلمة (كلمة وليّ) في أوساط الشيعة، حين

تزيدوا في معناها، وحين بدأوا يطلقونها على أول وليّ حسبوه في دوائرهم وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فالفضل بن العباس بن أبي لهب يصف علياً رضي الله عنه لمعنى سياسي بأنه وليّ عهد رسول الله ﷺ في الوقت الذي يصفه فيه بأنه وليّ الله وذلك في قوله:

وكان ولي العهد بعد محمد   علي وفي كل المواطن صاحبه
علي ولي الله أظهر دينه   وأنت مع الأشقين فيمن تحاربه[1]

يشير بذلك إلى فكرة الوصاية التي تدعيها الشيعة لعلي بن أبي طالب والتي يعتمدون عليها لكي يحصروا الإمامة فيهم، لأنهم من طينة غير طينة سائر البشر، «طينة مكنونة تحت العرش، أسكن الله فيها النور، فكانوا بشراً نورانيين، أو هم بشر إلّهيون ، لأن النور الذي هو الله حل في عبد المطلب. ثم صار في أبي طالب ثم صار في محمد ﷺ ثم صار في علي بن أبي طالب، فهم آلهة كلهم» فهي فكرة غنوصية راموا من ورائها بيان قداسة أهل البيت حفاظاً على بقاء السلطة السياسية فيهم، وكان لها أثرها فيما بعد في دائرة المتصوفة في ظهور مذاهب الحلول والإتحاد ووحدة الوجود على ألسنة أوليائهم وهي إحدى رواسب نظريات الفرس القديمة في تأليههم للملوك «وقولهم بالنور الذي ينتقل من ملك إلى آخر»[2].

وعلى هذا الأساس رأيناهم يثبتون الولاية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم ينقلونها إلى الأئمة من بعده.

وهناك صفة ثانية أضيفت إلى مفهوم الولاية عند الشيعة والصوفية، وهي صفة العلم اللدني الذي أخذه علي بن أبي طالب عن الرسول كما قالوا، ثم ورثه إياهم.

---

(١) يرد على الوليد بن عقبة بن أبي معيط في اتهامه لبني هاشم بتدبير قتل عثمان رضي الله عنه ينظر الصلة بين التصوف والتشيع جـ٢ ص ١٥.

(٢) الصلة بين التصوف والتشيع جـ٢ ص ١٠ قارن القاضي عبد الجبار في كتاب: المغني جـ ٢٠ ص ١٢، ١٣.

ويرجعون هذا أيضاً إلى فكرة الوصاية التي قالوا بها، وإلى المؤاخاة التي عقدها الرسول ﷺ بينه وبين علي رضي الله عنه وإلى الحديث الذي وضعوه وهو: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب» وبهذا فقد نسب إليه المتصوفة علم الباطن وخصوه «بأنه تلقى أسرار التأويل عن النبي ﷺ»، فجل المتصوفة في البلاد الإسلامية يكادون يجمعون على أنهم يقتبسون طريقتهم من الإمام علي رضي الله عنه بل يصرحون أنهم أخذوا عنه الحكمة كما يقول ابن أبي الحديد: «ولهذا نجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل، مبثوثة عنه في فرش كلامه وخطبه، ولا نجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك». وإذن فليس بعجيب أن نجد بعض العناصر الشيعية في التصوف. وفي هذا ما يلقي لنا ضوءاً على ذلك التزاوج الذي نراه بين التشيع والتصوف، والذي يتمثل في تصوير أولياء الصوفية بصورة وليّ الله علي بن أبي طالب، وإسناد ما يقال في أئمة الشيعة إلى أولياء الصوفية، ومن ذلك وصف التستري «للأولياء بأنهم لا يزالون ينقلون من حال إلى حال ومن علم إلى علم، فهم أبدا في المزيد من العلم فيما بينهم وبين ربهم» وصفة العلم اللدني هذه واختصاص علي رضي الله عنه بالتأويل هو والأئمة من بعده كما اختص محمد ﷺ بالتنزيل، حسبما يدعون، جعلتهم يسندون إلى الأئمة أو الأولياء صفة العصمة وربما جعلهم يزيدون فيها على الرسول، ويحتجون لذلك بأن الرسول معه الوحي ينبهه فلا يقع في خطأ، أما الإمام فليس معه الوحي فهو معرض للخطأ في إيصال العلم اللدني أو التأويل الباطني إذا لم يكن معصوماً.

وقد بدأت هذه الفكرة من هشام بن الحكم أحد تلاميذ الإمام جعفر الصادق وأنصاره بعد وفاة الصادق، ولزمت التشيع ولم تنفصل عنه[1] بل

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع جـ١ ص ١٤٨.

تأكدت وتبجح بإعلانها معتنقوها بعد ذلك وخاصة في دوائر الشيعة الإمامية، ثم الإمامية الاثني عشرية[1] التي ما تزال موجودة إلى اليوم.

٣ ـ العصمة:

وبما أن الصوفية يدينون بعقيدة الشيعة في أن للقرآن ظاهراً وهو التنزيل وهو ما جاء به محمد بن عبد الله ﷺ وباطناً وهو التأويل وهو ما تكفل ببيانه أئمة الشيعة وأولياء الصوفية حسب نظرية العلم الوراثي أو اللدني المتقدمة، فقد وصفوا أولياءهم بالعصمة، فكأنهم أشركوهم مع أولياء الشيعة أو أئمتهم في ذلك أو قابلوا بينهم وبين الأنبياء، فالأنبياء يبلغون رسالة التصوف، والاثنان وجهان لحقيقة واحدة.

ويجب أن ننبه إلى أن الصوفية في كثير من الأحوال قد يعبرون عن العصمة بالحفظ مثل ما قال الكلاآدي: «ولطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه، من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد»[2] فنجد هنا مقابلة بين عصمة الأنبياء، وحفظ الأولياء. وهذه المقابلة قد أوردها القشيري أيضاً بذلك الأسلوب الذي يعطي أنهما بمعنى واحد، أو على الأقل أن العصمة قد تكلم فيها بالنسبة للأولياء[3]: «فإن قيل هل يكون الوليّ معصوماً، قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصرّ على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم» ونلاحظ أنه تلطف في إثبات الحفظ أو تلك العصمة، فنفس إيراد السؤال في أن الوليّ يكون معصوماً وطريقة إجابته بقوله «أما وجوباً كما في الأنبياء فلا.. إلخ» يفهم منه أن الحفظ هنا مراد به العصمة أو

(١) المغني للقاضي عبد الجبار جـ ٢ (الكلام في النبوات) ص ٢٤٨، ٢٥٦، ومنهاج السنّة النبوية لابن تيمية ص ٢٢٦، ٢٢٨، ورأس الحسين رضي الله عنه لابن تيمية ص ٥.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٩ عن الصلة بين التصوف والتشيع جـ ٢ ص ٦٢.

(٣) قال صاحب (تحفة الأصفياء): «العصمة في حق غير الأنبياء جائزة وسؤال الجائز جائز». هامش ص ١٢.

ما يقرب منها، وخاصة أنه أورد هذا السؤال بعد تعريفه للوليّ، وأنه «من توالت طاعته من غير تخلل معصية» أو هو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدوة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة «ثم بعد ذلك جعل من كرامات الولي دوام التوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي والمخالفات» كما تقدم. فقد أطلقوا الحفظ في جانب الأولياء، ولكن أرادوا به العصمة التي تكون للأنبياء، فإننا إذا حللنا معنى «الحفظ» وجدناه بمعنى «المنع»، و«العصمة» هي «المنع»، كما أننا إذا نظرنا إلى مجمل أحوالهم وعباراتهم وجدناهم يقصدون بالحفظ العصمة بعينها، كما قال ابن تيمية رحمه الله «والغالية في المشايخ قد يقولون أن الولي محفوظ والنبي معصوم، وكثير منهم إن لم يقل ذلك بلسانه فحاله حال من يرى أن الشيخ أو الولي لا يخطىء ولا يذنب»[1] ولكنهم تظاهروا بكلمة الحفظ بدل العصمة ليوهموا الناس أن تصوفهم موصول بالإسلام وأنه يسير على هدى الكتاب والسنّة، فيكثر أتباعهم من جانب ويحفظوا على المتصوفة حياتهم من جانب آخر، وفي ذلك توطيد لمركزهم، وعون على بلوغ ما يصبون إليه من خلع الناس من الإسلام، وإدخالهم في ذلك الخليط العجيب من الحكمة الذي يجمع بين خرافات الفرس ووثنية الإغريق وعقائد اليهود الذين حرفوا دينهم من قبل».

(١) منهاج السنّة النبوية جـ ١ ص ٤٤.

سند المتصوفة في التصوف

أردنا بهذا المبحث أن نلفت نظر المتصوفة قبل غيرهم إلى أن منطلقات ومرتكزات هذه الدراسة موضوعية وتخضع لضوابط البحث العلمي في الإحالة العلمية والتثبت وتوجيه الدليل.

ولذا فإنه بالرغم من أن النفس قد تضيق بمفتريات بعض أصحاب العقائد والمذاهب المختلفة حين يتطاولون وينتحلون أسانيداً ودلائل لا تستقيم مع ما يذهبون إليه إلا بعد أن يقوموا بتشويه جوهرها وثلب مضامينها وإفراغ محتوياتها واستبقائها على غير ما كانت عليه إلّا بعدما تكون بالنسبة لهم دليلاً وسنداً حتى وإن كان سنداً ملتوياً ودليلاً معوجاً إلا أننا هنا أردنا أن نأتي على بعض مفتريات المتصوفة في التدليل على منهجهم والوقوف على ما أسموه في بعض كتبهم «سند القوم في طريقهم إلى الله»[1].

وفي هذا يقول أحد أعلام القوم من المتأخرين في كتاب واسع كبير ملأه بالكثير والكثير من الدلائل والمستندات التي لوى أعناقها وأفرغها من مضامينها بأمل أن ينخدع بها الناس فتكون المخدر إلى الانضواء تحت لواء الطريق.

في كتاب «جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف» يقول: السيد محمود

---

(١) السيد محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني في كتابه «جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف» ط مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع ـ القاهرة عام ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م ـ صفحة ١٥٩.

أبو الفيض المنوفي «والتصوف الإسلامي نبعه القرآن أولاً وسنّة الرسول ثانياً والفقه في الدين فروعاً وأصولاً ثالثاً، ولهم، أيّ المتصوفة فوق ذلك قواعد وقوانين صوفية استمدوها من حقائق اليقين وخفي معاني القرآن ومن دقائق السنة علمية وعملية ومتابعة الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله. وهذا في الواقع مستمد علم التصوف الإسلامي». (الكلام لا يزال لأبي الفيض).

ومستمد الصوفية هم أهل الصفّة، وإن كان تعريف الاسم يناسب لبس الصوف من حيث الاشتقاق، وهذا صحيح لأن القوم من أهل الصفّة وغيرهم من الروحيين في الإسلام وقبل الإسلام، ومن قديم الزمان كانوا يلبسون الصوف لخشونة فيه وهم متخشنون أو قل بسبب لونه الأبيض الذي يرمز إلى الطهارة والصفاء، وكان أيضاً لباس الحواريين.

وأيضاً إذا أرجعنا تعريف التصوف لأهل الصفّة فتكون صفى، ولا بأس إذا كان الاستعمال لكثرته خفف التشديد، أي لا مانع لغة «فالتخفيف والتصحيف والنحت من مباحات اللغة» (هكذا يقول).

يقول الرجل: «وقلنا إن أصل الصوفية الإسلاميين أهل الصفّة وهذا على اليقين بنص الكتاب والسنّة في الإسلام، أضف إلى ذلك حياة رسول الله وأصحابه كعلي وعمر وبقية الخلفاء الراشدين وسلمان الفارسي وأبو عبيدة وأضرابهم، ثم الذين اعتزلوا الفتنة في الخلاف على الخلافة.

ثم لما تطوّرت الخلافات بين معاوية وعلي وعثمان، اجتنب المتصوفة هذه الزعازع والفتن، واعتزلوا الناس. ولما كانوا يلبسون الصوف، أو أن الصوف كان سمة لهم وصاروا طائفة مخصوصة وأطلق عليهم هذا الاسم كجماعة أو فرقة إسلامية بعينها، ولها آدابها ونظامها وطريقتها الخاصة.

ومن الصوفيين بعد الصحابة الأئمة الأربعة، الذين هم أئمة الفقه والشريعة كمالك وابن حنبل والشافعي وأبي حنيفة النعمان، ولهم أقوال

جليلة في التصوف وأحوال تنسب إليهم، وأصدقاء من الصوفيين المشهورين كبشر الحافي وسعيد بن المسيب وجمع كبير غيرهم.

ولما كان الإسلام ليس مجرد أقوال فقط، بل هو أقوال وأفعال وأحوال أي إسلام فإيمان فإحسان أو شريعة فطريقة فحقيقة، فلا بدع إذن ولا غرابة أن يكون أئمة الدين من أئمة التصوف لبلوغهم في الدين روحه أو درجة الإحسان فيه.

فلما تطوّرت الديانة الإسلامية وانتشر معتنقوها في البلاد على أثر الفتح وكانت لهم ممالك كبرى. ودخل أهل الديانات الأخرى في الإسلام أفواجاً، حمل كل داخل جديد في الإسلام تصوف دينه إلى الإسلام.

وبما أن التصوف هو زبدة الديانات ولبها، وليس مجرد تقاليد وطقوس وقواعد ظاهرية كان لكل ديانة تصوفها ويقول الإمام الغزالي واصفاً للتصوف الإسلامي:

ومن أول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد، ثم تترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها النطاق، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلاّ اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتزاز عنه إلا لمن رسخ فيه ونهل من منهله. (هكذا).

وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ. بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

كان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

انتهى كلام الغزالي الذي وصف الكيفية التي دخل بها ضمن دائرة أهل التصوف بعد أن تفقه وتفلسف.

وتعليقاً على هذه الأقوال، نقول في بيان الفرق بين الزهد والتعبد والتصوف: كان الزهد فاشياً بين العرب في جاهليتهم، ولكنه نما وازداد بعد موت النبي ﷺ وظهور الفتن كمقتل عثمان بن عفان، وحرب علي ومعاوية وواقعة الجمل، وغير ذلك.

وفي عهد النبي ﷺ كان لا يعرف المتابع لأمر النبي والمتابع لوحي الله في كتابه والمحب لدينه إلا بلفظ صحابي، ومن بعده تابعي. ولم ترد لفظة الزهد في القرآن غير مرة واحدة[1] ولا سيما أن الدين ينهى عن الرهبانية وترك أسباب الدنيا جملة.

وهذا لا ينفي أن يكون المتصوف آخذاً بحظ من هذه التسمية، كما أخذ بحظ من أفعال العبادة:

والفرق بين الصوفي والزاهد والعابد فروق واضحة جلية:

الفرق في الغاية التي ينشدها الزاهد من زهده والصوفي من تصوفه. فالزاهد الذي ينصرف عن الملاذ الدنيوية، وينكر على نفسه جميع شهواته وإن أحلها الشرع، ويتحمل مرارة الجوع والعطش بصفة مستمرة وصوم دائب لا يتبع فيه قانون الصوم المفروض الذي يجب على المسلم ثلاثين يوماً تباعاً في السنة ـ لا يفعل كل ذلك إلا طمعاً في ربح الآخرة والمكافأة بجنات النعيم.

وأما الصوفي فلا يرجو من ذلك شيئاً، وإنما همه الوقت الحاضر وأدب الوقت الحاضر مع الله ومع عباده، وهدفه ـ إن زهد أو عبد ـ معرفة الله والاتصال برضوانه فحسب.

أما وقد خصص الحق وظهر الصدق. (الكلام لأبي الفيض).

فإن لم تكن يا هذا من القوم فتشبه بهم ودرب نفسك على أوصافهم

(١) هي الآية الكريمة: وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين.

تنل بركة حبهم، هذا وإذا لم تفز بصحبتهم والشرب من مشربهم، أكرمنا الله وإياك وجعل الرحمة مبدأك والمغفرة منتهاك، والقوم على التحقيق:

عبيد ولكن الملوك عبيدهم   وعبدهم أضحى له الكون خادماً

والتصوف الإسلامي بمعناه الحق نبعه القرآن والسنّة المطهرة ثم يقول: «... وذكر الصوفية في القرآن نجده في كل آية تذكر الفكر أو الذكر أو الاستقامة، أو الذاكرين أو المستغفرين أو العابدين أو الموقنين أو المخبتين أو المتبتلين، أو عباد الله المخلصين أو أولي الألباب، وكل آية تصف الخوف أو الرجاء أو البشرى أو الاستقامة، أو الإيمان أو المعرفة، أو الصبر أو الرضا أو التوكل، أو الحب أو التوحيد الحق أو في ذكر أولياء الله أو عباد الرحمن، فهي آية تصف القوم وعلومهم ومواجيدهم، وذلك في أكثر آيّ القرآن.

واعلم أن هذا الطريق طريق أولياء الله وأهل مودته وحبه المنعوت بطريق التصوف لصفاء نفوس أهله أو لتواضعهم بلبس الصوف.

إن في هذا الطريق وهو السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى عند قطع المنازل والترقي في المقامات ينقسم الناس بحسب اختلاف أحوالهم إلى ثلاثة أقسام لكل قسم منها طريقه:

فالقسم الأول: ذو الأمزجة الكثيفة والأفهام الضعيفة الذين يعسر عليهم محاولة التعليم من طريق التعلم. فطريقهم يستقيم بالعبادة والتنسك والزهادة والصلاة والصوم وتلاوة القرآن والحج والجهاد، وغيرها من الأعمال الظاهرة. لأن هذه الطائفة لصلابة أبدانها وقوة أركانها تتحمل مشاق العبادة ولا تمل منها، بل ستألفها كالأمور المعتادة. والسالكون بهذه الطريق لا يزالون على هذه المناهج حتى يرقوا لأرفع المعارج ويقربون من مواطن تنزلات المعارف، فحينئذٍ يكشف لهم عن سبحات المحبوب، ويرون عجائب الغيوب، ويتلقون عرائس الأسرار وهذه الطرق صعبة جداً،

والواصل بها على خطر عظيم. (هكذا تجيء عبارات أصحاب عرائيس الأشرار).

والقسم الثاني: من ذوي الأفهام اللوذعية والأخلاق الرحبة الرضية والهياكل النورانية والنفوس الأبية، أولئك الذين قد لا يملكون نفوسهم في حال النزوات، فطريقهم المجاهدات والرياضات وتبديل الأخلاق وتزكية النفوس والسعي فيما يتعلق بعمارة الباطن والسالكون بها لا يزالون يرتاضون في قلع ما انطبع في نفوسهم من الأخلاق الذميمة إلى أن تذهب تلك الطباع المكتسبة وترجع إلى فطرتها السليمة وملاك الأمر في ذلك مخالفة ما تهواه النفوس ورفض ما تتمناه إلى أن يستوي عندهم الرضا والغضب والراحة والتعب. وقد خلصت أنفسهم من أمراضها غاية الخلوص، واستحقت أن يرسم في لوح قبولها نعوت أهل الخصوص وهذه الطريق دون التي قبلها في الأهوال، والواصلون بها قد يكونون من فحول الرجال وأولئك وهؤلاء من جملة الطالبين المحبين فالكريم لا يبخل عليهم بالقبول وسلامة الوصول.

والقسم الثالث: هم ذوو النفوس الرضية والعقول الزكية والفطرة الصديقية التي أبدان أصحابها في نهاية الاعتدال واللطافة، وطريقهم طريق المطلوبين إلى الله والطائرين إليه، وهي طريق المحبوبين المخطوبين من رب العالمين، وملاك السير بها صفاء القلب وصدق الحب، والتحقق ظاهراً وباطناً جهراً وسراً بشعائر التصديق فيخرج عن حوله وقوته وعقله وفطنته إلى حول الله وقوته. وهذه الطريق في غاية السهولة بالنسبة لأهلها ولربما وصل السالك بها في نفس فسبق من سلك من المحبين بالمجاهدة للنفس أو بعزائم العبادة لأنها طريق المحبوبين. ثم يقول:

واعلم أن الأقسام الثلاثة وما يتفرع عنها كلها موصلة للمرام ولكن بعضها أصعب وأطول وبعضها أقرب وأسهل.

وفي هذا الطريق (طريق الله) سائر وسار به وطالب للحق ومطلوب له وراغب مأخوذ وسائر راغب مجاهد.

فالمحب إن سلك وصل، وإن وقف انقطع، وإن ترك ترك بخلاف المحبوب الذي إن سلك نعم، وإن وقف طلب، وإن أعرض ابتلى وامتحن وزادت بلواه حتى يرجع إلى مولاه وللطريق معالم مقسمة إلى أحوال ومقامات وأول تلك المقامات التوبة ثم العمل والعمل لا يكون إلّا بعلم والعلم ينجى منه القليل مع الوعي، والكثير أنفع في قطع المقامات والأحوال. انتهى الشطح الصوفي.

سند القوم في طريقهم إلى الله

إن القوم يرجعون بسند طريقهم إلى رسول الله ﷺ من حيث أن جبريل عليه السلام نزل إليه أولاً بالشريعة فلما تقررت ظواهر الشريعة واستقرت نزل إليه بالحقيقة المقصودة والحكمة المرجوة من أعمال الشريعة وهي الإيمان والإحسان فخص رسول الله ﷺ بباطن الشريعة بعض أصحابه دون البعض. (حاشا لرسول الله).

وكان أول من أظهر علم القوم وتكلم فيه (سيدنا) علي كرم الله وجهه عن رسول الله ﷺ، ثم أخذه عن الحسن البصري من جهة وأخذه عن علي كرم الله وجهه أيضاً أول الأقطاب ولده سيدنا الحسن رضي الله عنهما ثم أخذه عنه أبو محمد جابر وقد أخذ عن الحسن البصري حبيب العجمي وعن حبيب أخذ داود الطائي وأخذه عن داود أبو محفوظ معروف الكرخي وعن معروف أخذ أبو الحسن السري السقطي وعنه أخذ إمام الطريقة أبو القاسم الجنيد الذي تفقه على أبي ثور وصحب الشافعي في علوم الظاهر ثم صحب وأخذ عن خالد السري السقطي علوم الباطن وعن الجنيد أخذ المحاسبي ثم انتشر هذا الطريق انتشاراً لا ينقطع حتى ينقطع عمر الدنيا.

وقد روى سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله.

وأورد الهروي في منازل السائرين بسنده عن طريق الجنيدي عن السري السقطي عن معروف الكرخي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده مرفوعاً: إن طلب الحق غربة وذلك لعظم الطلب ونفاسة المطلوب.

وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل آية ظهر وبطن» وظهر الآية ما ظهر من معانيها وباطنها ما تضمنته من أسرار إلٓهية لا يطلع عليها إلا أهل المعرفة بالله.

وأخذ هذا الطريق أيضاً عن جابر القطب سعيد الغزواني ثم القطب سعد ثم سعيد بن أحمد المرواني ثم إبراهيم البصري ثم زين الدين القزويني، ثم القطب شمس الدين ثم القطب تاج الدين ثم القطب نور الدين ثم القطب فخر الدين ثم القطب تقي الدين ثم القطب عبد الرحمن الموني ثم القطب الكبير عبد السلام بن مشيش ثم القطب الشهير أبو الحسن الشاذلي ثم خليفته أبو العباس المرسي ثم تلميذه العارف أحمد بن عطاء الله السكندري.

وبلغ من فضيلة العلم بطريق الله أن يكون موضوعه الذات العلية ومعرفتها أفضل المعارف على الإطلاق فالعلم الذي يتعلق بها أفضل العلوم لا محالة. وأول هذا العلم خشية الله ووسطه معاملته وآخره معرفته والتبتل إليه، ولذلك قال الجنيد: لو علمت أن تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا لسعيت إليه.

وقال الشيخ الصقلي: إن كل من صدق بهذا العلم فهو من الخاصة وكل من فهمه من خاصة الخاصة، وكل من عبر عنه وتكلم فيه فهو من أهل محبة الله ومن أحبار معرفته، وأما نسبة هذا العلم إلى غيره من علوم الدين فهو كلي لها وشرط فيها إذ لا علم ولا عمل إلا بصدق التوجه إلى الله تعالى.

هذا وقد نزل القرآن بالرضا عن أهل بيعة الرضوان وذلك في قوله

تعالى: **﴿ لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً ﴾**:

ثم ينتقل صاحب كتاب «جمهرة الأولياء» إلى زعم خطير جداً عندما يقول بالحرف: «وكان عظماء أهل الصُفَّة بل جلهم من أوائل الصوفية وأهل طريق الله[1]» إلى أن يقول: «وكان بعض أوائل الصوفية من الصحابة اجتمعوا ليعتزلوا أهل الخلاف على الخلافة، وعلى أثر ظهور الفتن المعروفة بعد قتل عثمان، وبالأخص الخلاف بين علي ومعاوية، اجتمع قوم من المهاجرين، ومثلهم من الأنصار ومثلهم من أهل الصُفَّة وتقاسموا بينهم أن يزهدوا في الدنيا اجتناباً لفتنها، عالمين أن حبها والتكالب عليها فتنة، ولا نجاة من ذلك إلا بالتقوى فأقبلوا على الله حباً في الله واقتداءً برسول الله، وكان ذلك بمثابة عهد قطعوه على أنفسهم، وكان ذلك التحالف والتعاهد كبذرة قوية لشجرة التصوف الإسلامي» انتهى كلام أبي الفيض المنوفي[2].

(١) جمهرة الأولياء ص ١٦٢.
(٢) جمهرة الأولياء، ١٦٣ - ١٦٦.

الاضطراب الفكري في سند المتصوفة

النموذج الذي أتينا على بعض ما فيه من مفتريات زعمها صاحبها سند المتصوفة في الطريق ودليلهم إليه. لو نظرنا إليه بمنتهى الحيدة العلمية التي يزعمون أنهم في حاجة للحكم عليهم على ضوئها: لتبين لكل ذي عقل الآتي:

أولاً: زعم الكاتب الصوفي أن التصوف الإسلامي نبعه القرآن وسنّة الرسول والفقه في الدين، وفوق ذلك قواعد وقوانين صوفية استمدوها من حقائق اليقين، (صفحة ١٥٤ سطرا ١١ ـ ١٢).

هذا الزعم كذب على الله وعلى رسوله وعلى فقهاء المسلمين فليس في كتاب الله آية واحدة عن التصوف وليس في سنّة رسول الله عبارة واحدة جاءت دليلاً لشطحات وأورد المتصوفة في ترنيماتهم وحلقات رقصهم وليس في علوم الفقه الإسلامي وأصوله شيئاً من هذا القبيل، ولو كان الأمر كما يزعم الكاتب لكان قد وجد نفسه أمام دليل من الكتاب والسنّة فأثبته، لكنه لم يفعل. لكن الأدهى والأمر بل والمصيبة أنه جعل القواعد والقوانين الصوفية فوق المصادر الثلاثة القرآن الكريم والسنّة النبوية والفقه في الدين. حين يقول بالحرف: «ولهم فوق ذلك قواعد وقوانين صوفية استمدوها من حقائق اليقين».

ثانياً: زعم القطب الصوفي وهو يورد سند أهل الطريق: أن مستمد

الصوفية: هم أهل الصفة (صفحة ١٥٤ سطر ١٥). وهذا الكلام لا يدل إلا على خواء علمي بالكتاب والسنة فضلاً على الافتراء والكذب عليهما وخاصة إذا علمنا أن صاحب «جمهرة الأولياء» قد ذكر في صفحة ١٣٤ من نفس الكتاب أسماء أشهر من سكن الصفة فإذا هم صفوة من أصحاب رسول الله لا يشرفهم شيء ولا يحبون أن يوصفوا بشيء أكبر أو أعظم من أنهم «أصحاب رسول الله ﷺ» لأنهم بدرجة الصحبة لرسول الله والاقتداء به أصبحوا باليقين أفضل الخلق بعد أنبياء الله ورسله والملائكة[1]، ومن هؤلاء الذين سكنوا الصفة كما أوردهم صاحب «الجمهرة»: أبو هريرة وخباب بن الأرت وبلال وسلمان الفارسي وأبو سعيد الخدري وأبو برزة الأسلمي، وصهيب بن سنان، وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص وعقبة بن عامر وأنس بن مالك وغيرهم جـ: فهل هؤلاء الأعلام الأبرار أصحاب رسول الله هم أصل الصوفية؟ «لكن العقل الصوفي دائماً يعيش سكرة علمية لا يعرف فيها الفرق بين ضوابط الشرع وضوابط الهوى. فها هو نفس المؤلف الصوفي وفي نفس الكتاب يواصل زعمه: في أن التصوف مبني على الكتاب والسنّة بالرغم من تلونه كما يقول بعقائد الهنود والفرس واليهود والنصارى وغيرهم.

والسؤال الذي لا بدّ منه: كيف اتفقت الأصول مع الفروع خاصةً وأن الزعم يدور حول أن الصوفية مصدرها رجال الصفة وظهر بينهم أي الصوفية على المدى الطويل رجال من أمثال الحلاج وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين وغيرهم. أم أن الرجل يريد أن يقول كما يدعي غيره أن التصوف

---

(١) يمكن الرجوع إلى الإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني في كتابه «قطر الولي على حديث الولي» الذي حققه الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال. وقدمه العالم السلفي عبد الرحمن الوكيل وعند حديث الإمام الشوكاني عن الصحابة رضي الله عنهم ومركزهم من الولاية صفحة ٢٧٦ من الكتاب المذكور، فسنجد أن الإمام الشوكاني يقرر أن الصحابة رضي الله عنهم خير العالم بأسره من أوله إلى آخره لا يفضلهم أحد إلا الأنبياء والملائكة، ولهذا لم يعدل مثل أحد ذهباً مُدَّ أحدهم ولا نصيفه.

ينقسم إلى نوعين أحدهما مصدره أهل الصفة والثاني مصدره عقائد البراهمة والفرس واليهود والنصارى. ثم ما هو المعيار وتراث القوم جميعاً منزعه واحد ومشربه واحد وذوقه واحد. ناهيك عن الطقوس والرسوم والبدع التي وإن اختلفت لكنها جميعاً تنطلق نحو حقائق اليقين الصوفي المرتبة التي يعتقدون أنها فوق الكتاب والسنّة.

ولننظر إلى جزء من تناقضات أبي الفيض القائل كذباً وزوراً وبهتاناً بأن أوائل الصوفية كانوا من أصحاب رسول الله ﷺ(1) ومع ذلك لم يستطع أن ينكر أثر العقائد الوضعية والمحرفة في عقول وعقائد الصوفية عندما قال: «فالتصوف الإسلامي الحقيقي مبناه على الكتاب والسنّة وعلى أحوال الرسول النبي العربي ﷺ وإن تعرجت مؤخراً تعاليم التصوف وتلونت بعض فروعه ألواناً عدة واتجهت تلك الفروع اتجاهات مختلفة بسبب المذاهب الموروثة للداخلين المحدثين في الإسلام من هنود وفرس وإسرائيليين ومسيحيين ولا سيما في عصر الترجمة الذي شجع عليه المأمون ومن بعده من الخلفاء العباسيين فترجم المسلمون كتباً كثيرة من التصوف الهندي واليوناني والفارسي وطعمت بعض فروع التصوف الإسلامي الخالص بما دخل عليها من النزعات الأفلاطونية الحديثة أو القديمة وبعض المذاهب الهندية والفارسية في التصوف كنظرية الحلول والاتحاد والتقمص والتناسخ وما إلى ذلك (ولكل دين تصوفه وطبعه)وهكذا.

ثم يقول: ومع ذلك ظل التصوف الإسلامي الصميم والذي مصدره الكتاب والسنّة قائماً على حاله في صدور رجاله وفي الكتب الإسلامية كتآليف الحسن البصري والقشيري وأبي طالب المكي والسراج والغزالي... إلخ.

وشذ عن ذلك أمثال الحلاج الذي قال بالحلول والقائل «أنا الحق وما

(1) جمهرة الأولياء، ١٦٢.

في الجبة سوى الله» ومحيي الدين القائل «خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله» وبرأه من فكرة الحلول قوله بالسكر وغلبة الحال. وأكثر الصوفية الأعاجم خلطوا بين الفلسفة الفارسية القديمة أو الهندية وما قبسوه عن اليونانية والأفلاطونية الحديثة وبين تصوفهم الخاص.

وقد تأثر أمثال أولئك ببراهمة الهند والفرس في أزيائهم وطقوسهم واعتنقوا قدراً من أفكارهم. ولم يترددوا في استخدام نظريات الفلاسفة اليونانيين. وخاصةً أفلاطون وأفلوطين لنصرة آرائهم الفلسفية وعلى هذا لا يكون من الصواب في شيء ما ذهب إليه بعض المستشرقين الأوروبيين من عد التصوف كله مجرد عدوى أجنبية سرت إلى العالم الإسلامي دون أن يكون في تعاليم الإسلام ما يهيء لها ويعد المسلمين لقبولها ثم يقول صاحب جمهرة الأولياء. والحال أن ما يقرب من ثلث القرآن وخصوصاً ما يدعو إلى الورع والصبر والتقوى والإخلاص وما يذكر منها الموقنين والصابرين والمحسنين والصادقين والمخلصين كلها من صلب التصوف الإسلامي، وكذلك من آي القرآن ولكن التصوف الإسلامي المحض غير ما يعرف المستشرقون أو يفهمون لأنه إيمان ويقين وحال وعلم وعمل. فإذا تكلم المستشرقون عن التصوف المسيحي أو اليهودي فربما وكذلك عن التصوف الهندي من برهمي وبوذي ويوجي فنعم وأما عن التصوف الإسلامي فلا. انتهى.

نعود إلى ما كنّا بصدد التعليق عليه ونقده وهي المزاعم التي أوردها صاحب كتاب «جمهرة الأولياء» فهو كما سبق الإشارة إلى قوله في أن التصوف منبعه القرآن والسنّة، كان قد استطرد إلى قوله: «ثم لما تطورت الخلافات بين معاوية وعلي وعثمان، اجتنب المتصوفة هذه الزعازع والفتن واعتزلوا الناس. ولما كانوا يلبسون الصوف أو أن الصوف كان سمة لهم صاروا طائفة مخصوصة...» صفحة ١٥٥ ـ أسطر ٣ ـ ٥ والسؤال الذي يوجه إلى كاتب هذا النص من أين له الزعم بأن بعض أصحاب رسول الله

الذين تجنبوا النزاع الذي يتحدث عنه كانوا متصوفة، بينما لا يوجد كتاب واحد في التاريخ أو التراجم أو كتب الرجال. فيه وصف لأحد من أصحاب رسول الله ﷺ أو أحد من التابعين قد وصف بهذه الصفة «الصوفية»؟.

ولكن العقل الذي لا يدرك والقلب الذي لا يرعوي يطلق الدعاوى ويطنب في الأوصاف بغير ما دليل أو قرينة، وخاصة عندما نرى الفقرة التالية لنقطة الخلافات بين علي ومعاوية تقول وبهذا الحجم من الافتراء: «.. ومن الصوفيين بعد الصحابة الأئمة الأربعة الذين هم أئمة الفقه والشريعة كمالك وابن حنبل والشافعي وأبي حنيفة النعمان ولهم أقوال جليلة في التصوف» صفحة ١٥٥ سطر ٧، ٨.

وإذا كانت المفتريات هنا تريد أن تجعل من المقام الصوفي مستوى أفضل من صحبة رسول الله. فإن العجب العجاب أن يقال أن أئمة الفقه الأربعة متصوفة وأن لواحد منهم كابن حنبل رحمه الله أقوالاً حميدة في التصوف جاهلة أو متجاهلة أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله قد ثار على المحاسبي واتجاهه العقلي وإذا كانت حياة النبي ﷺ والصحابة والتابعين وتابعي التابعين كانت تشتمل على معاني فضائل الزهد في فضائل النفس العادلة المتحققة في سلوك الإيثار والتضحية والتبتل والتقوى فإن التصوف المتطور عن الزهد كمذهب شيعي جديد وغريب وحادث على الحياة الإسلامية، ذلك أن التصوف منذ تبلور مع المحاسبي والجنيد إلى أن وصل إلى غاياته لدى الغزالي عام ٥٠٥ هـ في مدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها إلى اليوم قد رادته تيارات فلسفية وشيعية غالية وإشارات غنوصية شرقية وغربية وكان من أشهر أعلام هذه المدرسة البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ والحلاج المتوفي ٣٠٩ هـ ثم مدرسة الفارابي الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس وتطور مدرسة السهروردي مع المدرسة الإشراقية في القرن السادس ثم مدرسة ابن عربي المتوفي ٦٣٨ هـ والتي امتدت هي الأخرى عبر القرن السادس والسابع للهجرة وإلى ما بعد الحلاج والسهروردي

امتدت إلى فرعين فرع في المغرب الأندلسي مع ابن سبعين المتوفي ٦٦٧ هـ وفرع في المشرق مع ابن الفارض المتوفي٦٣٢ هـ على أساس من فلسفة ابن عربي.

فهل يمكن أن يعتبر هذا التطور التاريخي تعبيراً عن أن المقام الصوفي في مستوى أفضل من صحبة رسول الله أو أن المنطلقات والمنابع للتصوف كانت الكتاب والسنّة؟؟ [(١)].

نعود مرةً ثانية إلى صاحب «جمهرة الأولياء» لنناقشه فيما زعمه من مفتريات.

يقول من بين النصوص التي أتينا عليها: «... فلما تطورت الديانة الإسلامية وانتشر معتنقوها في البلاد على أثر الفتح، وكانت لهم ممالك كبرى، ودخل أهل الديانات الأخرى في الإسلام أفواجاً، حمل كل داخل جديد في الإسلام تصوف دينه إلى الإسلام» صفحة ١٥٥ أسطر ١٤ - ١٦.

هل لنا أن نسأل مؤلف «الجمهرة» ما معنى: عبارة: تطورت الديانة الإسلامية، هل يرى وهو أحد الأقطاب الصوفيين في التاريخ المعاصر أن الإسلام كشأن الأديان الوضعية خاضع لعوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي ومن ثم يكون قابلاً للتطور، والعبارة لا تحتمل أن يكون المراد بالتطور الانتشار بقرينة العبارة التي بعدها.. (وانتشر معتنقوها) ولكنا لا نقف كثيراً عند هذا اللبس لكن يبقى السؤال كيف يتفق القول بدخول أهل

(١) يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية كمراجع قديمة لم تستطع إغفال المؤثرات الأجنبية في العقائد الصوفية:

١ - اللمع: لأبي نصر السراج الطوسي المتوفى ٣٧٨ هـ. وهو أقدم المراجع الصوفية.
٢ - قوت القلوب لأبي طالب المكي المتوفي ٣٨٦ هـ.
٣ - التعرف: لأبي بكر بن إسحق الكلاباذي المتوفي ٣٨٠ ويعتمد عليه الصوفية كثيراً.

وهذه الكتب بالرغم من كونها مصادر لعقائد المتصوفة فإنها ليست في جرأة المتصوفة من المحدثين.

الديانات الأخرى في الإسلام أفواجاً على أثر الفتح، ومن ثم حمل كل داخل جديد في الإسلام تصوف دينه إلى الإسلام والقول المزعوم من قبل بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا متصوفة وبأن أهل الصفة كانت لديهم أسراراً لدنية ليست ملك غيرهم من أصحاب رسول الله، وبأن الأئمة الأربعة كانوا متصوفة، حتى الإمام أحمد بن حنبل عند الرجل كان متصوفاً وبأنه كان يثني على المتصوفة ويذكرهم بالخير، أليس هذا الخلط والتخبط الصوفي دليلاً على انعدام الجانب الفكري فضلاً عن افتقاد الجانب العقدي الصحيح؟ .

الزاهد والعابد والصوفي عند القوم

بعض الباحثين والكاتبين في هذا الموضوع قد يحدث وأن يكون بعضهم على قليل من الحياء أمام أجيال المسلمين، فيذكرون أن التصوف وإن كان لم يعرفه أصحاب رسول الله ولا الصدر الأول ولم يوصف أحد بهذه الصفة لكنهم يبررون دوافع المتصوفة وهي أن بعضهم آثر الآخرة على الدنيا ومن ثم زهد في الدنيا فتصوف أي أن الأمر عند هذا الفريق جوهره الزهد. لكن قطب «جمهرة الأولياء» يجيء في صفحة **١٥٦** أسطر ١٦ - ٢٣. ويقول: «والفرق بين الصوفي والزاهد والعابد فروق واضحة جلية الفرق في الغاية التي ينشدها الزاهد من زهده والصوفي من تصوفه».

فالزاهد الذي ينصرف عن الملاذ الدنيوية، وينكر على نفسه جميع شهواته وإن أحلها الشرع ويتحمل حرارة الجوع والعطش بصفة مستمرة وصوم دائب، لا يتبع فيه قانون الصوم المفروض الذي يجب على المسلم ثلاثين يوماً تباعاً في السنة، لا يفعل كل ذلك إلا طمعاً في ربح الآخرة والمكافأة بجنات النعيم.

وأما الصوفي فلا يرجو من ذلك شيئاً، وإنما همه الوقت الحاضر، وأدب الوقت الحاضر، مع الله ومع عباده وهدفه إن زهد أو عبد معرفة الله والاتصال برضوانه فحسب. انتهى.

والخلاصة على ضوء هذه النصوص الصوفية: أن الزاهد يطمع في

ربح الآخرة وجنة النعيم، وأما الصوفي فلا يرجو شيئاً من ذلك. لأن العلاقة بين الصوفي وبين قوله تعالى: ﴿ **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى** ﴾ من قبيل علاقة المتصوفة بمشاربهم وأذواقهم ومواجدهم: التي عبر عنها أحدهم في بيت شعر يقول فيه.

عبيد ولكن الملوك عبيدهم وعبدهم أضحى له الكون خادماً

وعلى ضوء ما سبق يقرر المتصوفة أن مقام المتصوف أعلا وأرفع من مقام الزاهد بزهده، وإذا قيل لهم: إن أصحاب رسول الله وتابعيهم وتابعي تابعيهم لم يتجاوزوا في حدود دين الله شيئاً لم يشرعه الله في كتابه أو سنّة نبيه ولما كانوا يعتقدون برسول الله ﷺ في زهده وورعه فقد اكتفوا بأن يكون لهم مع شرف الصحبة والاقتداء برسول الله الزهد في الدنيا طمعاً في الآخرة، أجابوك بلسان الحال بأن المتصوفة في هذه الحالة يكونون أفضل من أصحاب رسول الله ﷺ. ونعتقد أن من تحدثه نفسه بأمر كهذا يكون قد خرج من ربقة الإسلام. وعلى ضوء هذا تكون العبارة التي جاءت بين سياق ما قاله كاتب «جمهرة الأولياء»: . . «والتصوف الإسلامي بمعناه الحق منبعه القرآن والسنّة. وقوله: وذكر الصوفية في القرآن الكريم نجده في كل آية تذكر الذكر أو الفكر أو الاستقامة» صفحة ١٥٧ أسطر ٨ ـ ٩ فيها من الكذب والدس على كتاب الله وسنّة رسوله ما يقطع معه المسلم بأن أرباب الطرق لا سند لهم من نقل أو عقل فيما يذهبون إليه، بل هم أصحاب أفهام ضعيفة وأمزجة مركبة خبيثة.

منابع الفلسفة الصوفية

إزاء هذه القضية يذهب الباحثون إلى مذهبين:

الأول: يرى أن المنابع والمصادر والمؤثرات للفلسفة الصوفية ومن ثم لعقائدها ومعظم طقوسها غير إسلامي على الإطلاق. وذلك لدلائل وبراهين سنعرض لها بالدرس.

والرأي الثاني: يرى أن ضروب التصوف وعقائده وممارسته إسلامية النزعة بالرغم مما راد التصوف من عقائد وأفكار وفدت على العقل الصوفي فأثرت فيه، وبالرغم من هذا الرأي أطلق زعمه في أن منطلقات الصوفية ومنابعها غير أجنبية إلا أنه لم يستطع أن ينكر الأثر الأجنبي فيها.

وخلاصة الرأي الأول القائل بأن المنابع والمصادر للصوفية تيارات فكرية وعقائد أجنبية غير إسلامية يركز على أهم وأقوى المؤثرات في الصوفية بل وفي ظهور علم الكلام والمتكلمين وخاصة المعتزلة وهو الفكر الغنوصي.

والغنوصية: كلمة يونانية أطلقت على نوع من المعرفة ولكنها عندهم تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحياً، يعبر عن الكشف إلى المعارف العليا بطريقة تقوم على تذوق المعارف تذوقاً مباشراً، ولا ترجع في ذلك إلى استدلال أو برهان.

والذي أعطى لكلمة «غنوص» هذا المعنى التطوري القائم على تذوق

المعارف تذوقاً مباشراً، طائفة من المفكرين عاشوا من القرن الأول إلى الـرابع الميـلادي وكانـوا خليطاً من اليهـود والنصارى وأنصـار المذهب الحقيقيون، أمثال: (مرقيون، وكليمانس السكندري فهم الذين كانوا يرون من وراء حركتهم في دعم الغنوصية كتذوق للمعارف بغير استدلال أو برهنة تأييد المسيحية وخلط الإيمان عندهم بأمشاج من التفكير الشرقي القديم: الفارسي والسريـاني واللاهـوت اليهودي. وبعض المـذاهب الأفلاطـونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعاً من التصوف أهم ما فيه كما يقول الدكتور علي سامي النشار والدكتور عبد الرحمن بـدوي: القول بثنـائية تتكون من المادة والذات الإلٓهية، ولما كان لا بدّ من اجتياز الهوة الفاصلة بينهما فقد تركت مهمة ذلك للوسطاء[1].

بهذه الخلفية التاريخية الموجزة قامت الفلسفة الغنوصية ولكي تتطور فتقوم بتخطيط عام للوجود وضعت على قمته الله (تعالى الله) وجوداً مفارقاً للمادة. ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة الواحدة بعد الأخرى في نسق زوجي: ذكر وأنثى. أما الشر الذي في الكون فعنه صـدر العالم المادي لأنه لم يتطهر (بالغنوص) ولما كانت المشكلة هي الصراع بين الخير والشر فقد حلت الفلسفة الفارسية هذا الإشكال بالاعتقاد في إلٓهين: إلٓه للخير وإلٓه للشر: رمزوا لهما بالنور والظلام، ولكن القضية عويصة والإشكال مركب فقد حل الفـلاسفة الفـارسيون فيمـا اعتقدوا تعقيـدات القضية، وذلك بالاعتقاد في وسطاء يصلون بين الله والمادة صعوداً وهبوطاً وهؤلاء الوسطاء الذين ظهرت الحاجة إليهم في تطور الغنوصية اليونانية هم الذين رأيناهم مع تحريفات اليهودية والمسيحية والصوفية تحت كلمات: الكلمة. روح القدس. العقل الفعال. الإمام المعصوم ولما وجد فلاسفة المدرسة المشائية في التـاريخ الإسـلامي أن فلسفتهم تصطدم بـالعقيدة

---

(١) د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ط ٢ عام ١٩٦١ ص ٨٣.
د. عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص ٢١٨.

الإسلامية وأن العلماء والفقهاء الملتزمين بالكتاب والسنّة سيجابهونهم في قوة وصرامة، هربت نظريات الفلسفة المشائية إلى ساحات الصوفية، وظهرت في نظريات الاتحاد والحلول، ووحدة الوجود، والقطبية والإنسان الكامل لدى الصوفية.

وبالرغم من أن الراهب المسيحي «سمعان» هو الذي حطم الغنوصية المغلقة على المسيح والمسيحية، وأعلن أن الغنوص ليس مغلقاً على المسيح وحده وإنما يظهر في كل مكان، وأن الإله الأعلى في المسيحية عند سمعان أظهر نفسه للسامريين كأب في شخصه هو وأظهر نفسه لبقية اليهود في شخص المسيح. ولما كان نطق سمعان في هذه الدائرة المغلقة يعتبر تعنتاً فقد حطم بقية الدائرة وزعم أن الله ـ تعالى الله ـ سيظهر في كثير من الأماكن الأخرى ظهوراً مستمراً ما دامت الدنيا[1].

بهذا العرض الموجز عن نشأة نظرية «الغنوص» وتطورها في الفارسية والمسيحية واليهودية في شكل وسطاء يصلون بين الله والمادة صعوداً وهبوطاً نكون قد وقفنا أمام المنابع والمصادر التي استقى منها الصوفية عقائدهم في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والقطبية وغير ذلك من المعتقدات ويبدو من دراسة تطور الصوفية في عقائدهم أنهم بمؤثرات الغنوصية المتطورة في عقائد اليهود والنصارى قاموا بوضع بعض الأحاديث التي تساهم في تشكيل عقائدهم: مثلما يرى بعض العلماء «السلمي»[2] «أبو عبد الرحمن محمد الصوفي: ابن الحسين السلمي الصوفي[3] النيسابوري» **٣٢٥ ـ ٤١٢** هـ. صاحب «طبقات الصوفية» قد وضع أحاديث للصوفية انتقلت إليه عن طريق غلاة الشيعة، ودعمتها رسائل إخوان الصفا ومنها ذلك الحديث الذي يتحدث عن نظرية الصدور والذي روي هكذا «أول ما خلق الله العقل،

---

(١) د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ص ٨٥.

(٢) د. عبد القادر محمود «الفلسفة الصوفية في الإسلام» القاهرة ١٩٦٦ ص ٦.

(٣) اللباب في تهذيب الإنسان «لابن الأثير» جـ ١ ص ٣٦.

فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عزّ وجلّ وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب»[1].

وبالرغم من أن الغزالي ضعف هذا الحديث في بعض ما كتب[2] إلا أنه أورده واستشهد به الأمر الذي قد يوحي بأن الغزالي المتوفي ٥٠٥ هـ قد وقع ضحية الغنوصي. إلا أن بعض الباحثين يبرئه ويقول أنه لم يقصد به سوى تمجيد العقل[3] وأياً كان الأمر حول الغزالي فإن الرجل لا يهمنا هنا كثيراً بقدر ما يهمنا التعرف على القنوات والجسور التي عبرت عليها العقائد الوافدة حتى شكلت مجمل عقائد المتصوفة.

والبداية التي نذهب إليها مع الدكتور عبد القادر محمود[4] «أننا إذا عدنا إلى القرن الثاني الهجري نجد الأثر الفارسي قد بدأ يتضح منذ انتقال الخلافة من دمشق العربية الأموية المسلمة إلى بغداد العباسية المجاورة لبقايا فارس ومنذ تم إنشاء المناصب الوزارية في الدولة العباسية رأينا وزراء وكتاب ومدونين ومترجمين من الفرس ورأينا من الأسماء الفارسية في صدر الدولة أبو سلمة الخلال وأبو أيوب المورياني ويعقوب بن داود ويحيى البرمكي وبنو سهل أبناء ملوك فارس، وكان من الكتاب ابن المقفع وآل تونجت والحسن بن سهل والبلاذري وجبلة بن سالم وإسحق بن زيد وغيرهم ممن أشار إليهم ابن خلدون[5] وابن عساكر[6] وإذا ما ذكرنا هذه البداية

(١) الذهبي: «تذكرة الحفاظ» جـ ٣ ص ٢٤٩، والسبكي في «طبقات الشافعية» جـ ٣ ص ٦.
(٢) أبو حامد الغزالي «إحياء علوم الدين» ص ٧٧.
(٣) د. عبد القادر محمود «الفلسفة الصوفية في الإسلام» ص ٦.
والدكتور النشار في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٠٠.
(٤) د. عبد القادر محمود «الفلسفة الصوفية في الإسلام».
(٥) ابن خلدون ـ المقدمة صفحة ٤٨٧.
(٦) ابن عساكر ـ تاريخ بغداد جـ ٤ ص ١٤٤.

فإننا نذكر ابن المقفع المتوفي ١٤٣ هـ. والذي كان زرادشتيا وأسلم بعد كبر وعناد وبعد أن ألف كتاباً ورسائل في الزندقة[١] وما إن انتهى القرن الثالث الهجري إلا وقد دخل جمع كبير من الديلم الزرادشتيين في الإسلام. وكان للمانوية هي الأخرى بعض التأثيرات مع الزرادشتية في تشكيل الأفكار والعقائد الوافدة على الساحة الإسلامية.

لكن مما يجدر ذكره ويجب أن يكون واضحاً لدى المتصوفة وكل من يكتب عنهم من المفكرين أو الفلاسفة أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعاً ـ كما أكد برتراند راسل الفيلسوف الإنجليزي المعروف فيما نقل عنه الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود في موسوعته «الفلسفة الصوفية في الإسلام».

«هي مزيج من العقائد الفارسية القديمة. وفي هذا وذاك توكيد لارتباط وقوة المصدر الهندي الفارسي الشرقي في الفلسفة الدينية. إن المانوية المتأثرة بالزرادشتية كانت هي محك الجدل بين الفرس والمسلمين وقد أكدت المانوية عالمين أولهما الخير أو «أهورا مازدا» وثانيهما الشر وهو «أهرمان» حسب المصطلح الزرادشتي وحين نجد إله الشر في الزرادشتية مسوقاً إلى الهزيمة في النهاية بانعدام الرذيلة نجد أن المبدأين في المانوية أزليان أبديان متساويان كما يذكر الشهرستاني[٢] وقد كانت المانوية مثار الصراع منذ عهد القديس أوغسطين (ت. ٤٣ م) حتى دخلت مجال الفكر والجدل مع الإمام جعفر الصادق ومدرسته (ت ١٤٨) كان «ماني» يشفي الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية عامةً في أن الخلاص النهائي نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقي لن يكون إلا بالطهارة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد. والواقع أن تطور

---

(١) الجهيشاري: الوزراء والكتاب صفحة ١١٤، ٣٤٣.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٦٥، ٦٧.

الأفكار اللاهوتية مدين للفرس بتحولين خطيرين كان لهما أثرهما على تاريخ الأديان والنظريات الفلسفية عامة[1] الأول أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان الشعائرية فكرة إله رئيسي تجمع في ذاته كل شيء. الثاني: أنهم أعطوا للإله صفة المخلص وحين جاءت آلام السيد المسيح حولت (يهوه) أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم وهو «البوذا» الإنساني المتجسد القديم الذي كان مبدأ وأساساً للوجود، ومرشداً للخلاص الأبدي، في حين أخذ «فيلون» عن الفارسية فكرة «الديناميزم» أو المجردات السماوية التي انتقلت كوسائط في الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية.

إن نظريات المصدر الفارسي تؤكد في وضوح نظريات حق الملك الإلهي المقدس التي قادها غلاة الشيعة في حلول وتناسخ الجزء الإلهي في الإمام المعصوم ونظريات الحقيقة العيسوية أو المحمدية، وأنها أول تعين لله ومنه تفرعت المخلوقات صدوراً وفيضاً استناداً إلى الأفستا التي تقول: «إن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه عن طريق الكلمة الإلهية المشتركة»[2] في الغنوص المصري والهندي والفارسي المتداخل في الغنوصية الشرقية.

وعلى هذا فكل ما ذكره فيلون اليهودي في اللوغوس، وأفلوطين في الكلمة والحلاج في الحقيقة المحمدية، وابن عربي في الإنسان الكامل، وابن الفارض في قدم الروح المحمدي وجمعيته، وكل ما ذكره الشيعة الغلاة في الفيض عن النور المقدس اقتباساً عن الأفلوطينية في نظرية

---

(١) الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر ص ٩٠ وانظر ماسون أورسيل الفلسفة في الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص ١٠٣.

(٢) Zanda - Avesta: Trad - Anquetil P. 38 - 53.
وانظر دكتور أبو العلا عفيفي: نظرية الإسلاميين في الكلمة مقال في كلية الآداب مـ ٢ جـ ١/١٩٣٤ ص ٤٧.

الصدور، وكل ما ذكره الحلاج، وابن عربي في وحدة الأديان نقلاً عن «كلمان» السكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة يتشكل في صور كل زمان معين، وكل ما ذكره الصوفية عن الأقطاب أنهم الامتداد لتلك الصور بل أسمى منها - كل هذا في الواقع مصدره زرادشتي نجد أصوله في الأفستا والمانوية المتطورة عنه، كما نجد في ذلك ينبوع المدرسة الإشراقية الخالصة. فإذا عدنا إلى النص في الأفستا نجده يقول:

«إن الصفي أو المولي أو الكلمة الذكية.. كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار»... هذا معناه أن إلّه الخير لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بوساطة الكلمة الإلّهية.

ولا شك أن الأستاذ براون[1] كان غير دقيق حين ذكر (أن جهلنا بما كان شائعاً من الأفكار في العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراساتنا إذا مضت في المنهج المقارن عسيرة جداً) فالواقع أن الدراسة في هذا المنهج المقارن تؤكد أثر الغنوص الفارسي المشترك مع الغنوص الشرقي في أصول نظريات الفلسفة الصوفية في الإسلام.

وقد أراد الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي[2] أن يؤكد مكان ابن عربي وابن الفارض فذكر أنه مهما كان أثر الفرس في التصوف الإسلامي على يد الكرخي والبسطامي والحلاج والسهروردي وغيرهم فإن ابن عربي في مدرسته كان له الأثر في تصوف جلال الدين الرومي والعطار بل كان له الأثر في إقامة التصوف الإشراقي والواقع أن التصوف الإشراقي هو الآخر مدين للغنوص الفارسي القديم الممتزج بالغنوص الهيليني القديم والحديث .

(١) Brown: A literary history of persia vol 1-P. 419.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٠ القاهرة ١٩٤٥.

الدرجات الصوفية وحكم القرآن فيها

درجات الصوفية أو مقاماتها كما يحلو لهم أن يسموها. تختلف دلالتها ومسمياتها من مدرسة لأخرى أو تتباين مضامينها من عصر لعصر ومن طريق لآخر وهكذا. ولكنَّ جمعها قدر مشترك تتجه كل المقامات تطوراً وتدرجاً إليه حتى يصل الجميع فيما يعتقدون إلى المرحلة القطبية.

ومن هذه المقامات التي ذكر الكثير منها الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال في «ولاية الله والطريق إليها» عند دراسته لكتاب «قطر الولي على الولي» للإمام الشوكاني، وقد كان من بين ما سجله على المتصوفة مما ألفوه في كتبهم مقام الفقر وقد راح الرجل شكر الله له بحسه الإسلامي يضع المفاهيم الصحيحة والدلالات المستقيمة أثناء عرضه لقضايا القوم وعقائدهم حين كان يرد عليهم. وأول هذه المقامات عند القوم:

الفقر: وهو الافتقار إلى الله كما جاء في قول الله تعالى في سورة فاطر: ﴿ **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد** ﴾ وكما جاء في سورة محمد: ﴿ **والله الغني وأنتم الفقراء** ﴾

ومن المقامات أيضاً مقام الصبر: «ومقام الصبر أفضل من مقام الشكر لأن الصبر حال البلاء والشكر حال النعمة، وحال البلاء أفضل لأنه على النفس أشق»، (وأفضل منازل الطاعة الصبر عن المعصية ثم الصبر على

الطاعة، فإن الصالحين في المؤمنين قليل، والصادقين في الصالحين قليل، والصابرين في الصادقين قليل[1]).

ومقام التوكل: وهو ليس دعوة للكسل، بل دعوة للعمل والتفويض المطلق لله هو التوكل والتحرر من عبودية الركون إلى الأشياء، والخضوع لحظوظ النفس البشرية، وغاية التوكل صدق الإيمان بالله، ومظاهره في النفس وعدم التطلع في قلق على المستقبل، وعدم الحزن على ما مضى.

ومقام الرضا: وهو منطقة الأمان النفسي والروحي وجعل القلب تحت حكم الله والأنس به، والاعتماد عليه، أو كما يقول الطوسي[2] الأنس يؤدي إلى الطمأنينة والطمأنينة تؤدي إلى المشاهدة، والمشاهدة هي وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان تؤدي إلى اليقين، واليقين هو ارتفاع الشك، والتصديق بالشرع تصديقاً ﴿ **لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه** ﴾.

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق في حب الله دخل في إرادة الحق، وبين قولنا إذا استغرق حل الله فيه أو اتحد بالله ـ أدركنا الفارق بين التصوف والإسلام وأدركنا الفارق بين مذهب التـوحيد وبين مذهب الاتحاد والحلول. وإذا قلنا إن الله واحد موصوف بصفاته وأفعاله، وقارنا ذلك بقولنا إن الله واحد قد تجلى في صور المخلوقات لما أراد أن يعرف ـ أدركنا الفرق بين دين الفطرة والتوحيد وبين دين وحدة الوجود، ولتساءلنا مع الجنيد[3] توفي ٢٩٧ هـ، كيف يتصل من لا شبه له ولا نظير بمن له شبيه ونظير؟ ولرأينا مع الطوسي قوله[4] قد يفنى الإنسان عن نفسه فيدخل في إرادة الحق ولكن الله لا يحل فيه.

---

(١) قوت القلوب جـ ٢، ٧٨، ٨٨.

(٢) الطوسي: اللمسع ٥٣ ـ ٧٤.

(٣) القشيري: الرسالة ص ٦.

(٤) الطوسي: اللمسع ص ٣٨.

ولكن كيف ادعى أصحاب النظريات أن نظرياتهم من القرآن والسنّة؟ إنهم في الواقع أولوا المواقف تخريجاً لهذه النظريات، وألصقوا هذه النظريات بالقرآن والسنّة؟ تحريفاً أو وضعاً، لكي يجدوا لها سنداً، وهم أولاً وأخيراً لم يبحثوها في القرآن تطوراً عن التصوف العادي إلى النظرة الفلسفية فيه، بل جاءتهم من خارج البيئة القرآنية، فأقبلوا يتلمسون لها كل دليل في تعسف، فإذا لم يجدوا لجأوا إلى تفسير الوضوح القرآني بالرمز، ولجأوا إلى الأحاديث القدسية أو النبوية بالتحريف أو بالوضع لخدمة هذه النظريات الدخيلة. ولقد توقفوا طويلاً عند ليلة الوحي، وليلة المعراج، وقصة الخضر وموسى والعلم اللدني، وكلام الله لموسى، فلما دخل التشيع وغلا غلوه أمد التصوف بكل زاده، حتى حلت الولاية الصوفية محل النبوة، بل زادت عنها فصارت جوهرها وحتى تحطمت الدائرة المغلقة فصار الوحي ممتداً، وصارت الأرض عندهم في حاجة إلى الأنبياء جدد أو أولياء ليستكملوا ما نقص في ولاية محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام كما أراد الحلاج وغير الحلاج. فإذا عدنا إلى الآيات التي لجأوا إليها في تدعيم مذهبهم في وحدة الوجود الذي خرجت بذوره عن مدرسة الحلاج وكان أصله القديم في الغنوص الشرقي القديم كما ذكرنا ـ وجدنا هذه الآيات: ﴿ **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد** ﴾[1]، ﴿ **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** ﴾[2]، ﴿ **فأينما تولوا فثم وجه الله** ﴾[3] ورغم أن هذه الآيات ـ لا تشير أية إشارة إلى هذه الوحدة الوجودية، وإنما هي تشير لنا على قدر معرفتنا لكي نعرف الله، فإنهم قد لجأوا إلى التشبيهات المادية وتمسكوا بها لتقوية ما أتوا به من نظريات دخيلة. ولا أدري كيف يمكن مزج المعاني التي تدل على التسامي بصفات

---

(١) آية ١٦ من سورة ق ٥٠.

(٢) آية ٣ من سورة الحديد ٥٧.

(٣) آية ١١٥ من سورة البقرة ٢.

المادة وكيف يتحد أو يتصل من لا شبه له ولا نظير بمن له شبه ونظير كما يقول الجنيد الصوفي. ؟؟

شيء آخر لجأوا إليه وقد جاء عن عبادتهم لأنفسهم في اعتقادهم أنهم الامتداد المقدس للأنبياء أو جوهر النبوة كأولياء وأصفياء، وهذا الشيء هو تمثلهم واستكمالهم للمواقف التي ادعوا عدم اكتمالها وكمالها، فعندما قرأوا: ﴿ **ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى** ﴾[1] عملوا على إعادة ممارسة هذه التجارب في أنفسهم وسعوا إلى السمو فوقها كما فعل الحلاج وذلك عندما أكدّ أنه يستكمل برسالته ما توقف عنده محمد ﷺ، وما صعق عنده موسى عليه السلام، فهو لن يتوقف ولن يصعق، وربطوا مذهبهم في الاتحاد بالله بآية: ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾[2] وقالوا: إن الله هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل وإن العبد بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسكه ويحركه ويجري به يده فيكتب ما يشاء فإذا ذكرنا أن الآية قد نزلت في حادثة معينة وفي غزوة من الغزوات بالذات، وأنها لا تعبر عن المعنى المقصود من مذهب الاتحاد - أكدنا أن في منطق مذهبهم ودعوتهم تلك جبرية تؤدي إلى القول بفعل الله للقتل والشر سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. وحين وصلتهم نظرية الحقيقة الكامنة: جوهر الوجود، وحافظته وراعيته الممتدة الخالدة عبر الأنبياء والقديسين والأولياء والأقطاب التي أسموها الحقيقة المحمدية لجأوا إلى الآية القرآنية ﴿ **أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما** ﴾[3] ولا شك أن الخطاب موجه للكفار في صراحة تامة ليسوقهم إلى الإيمان، ولو كانت الآية موضحة عقيدة ما عن شيء يرتبط بالحقيقة الأزلية لكان الخطاب عاماً وليس للكفار ثم إن ربط ما أسموه الحقيقة المحمدية بالله فيها مشاركة

---

(١) آية ٨ من سورة النجم ٥٣.
(٢) آية ١٧ من الأنفال ٨.
(٣) آية ٣٠ من سورة الأنبياء ٢١.

وتجزئة لذات الله (تعالى الله) مهما حاول أصحاب النظريات دفاعهم عن التوحيد باسم مركب وحدة الوجود، ودمغ التوحيد في الإسلام بالشرك، ووصف وحدتهم كذباً بالإيمان والتوحيد الحقيقي، لأن منطق مذهبهم يهدم كل المسؤوليات الأخلاقية، كما يهدم الشرائع كافة.

ولقد دار نقاش وجدل بين المستشرقين وغيرهم من المفكرين والصوفية حول أثر القرآن في النظريات الصوفية. فالأستاذ كارا دي فو(١) مثلاً ينكر أثر القرآن ويرى (أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع أن يجتذب الصوفية نحوه لأنه أي القرآن الكريم عند: «كارادي فو» تعلق بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة) بينما يرى الأستاذ ماسينيون(٢) ومعه الأستاذ مرجليوث (أن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي).

وفي كل هذه الآراء خطأ وصواب. أما ما وقع فيه «كارادي فو» فهو نفيه الحنو الداخلي والروحي عن القرآن المحتشد بمعاني الآخرة المعبر عن رحمة الله التي وسعت كل شيء والداعي إلى الحكمة والموعظة الحسنة بأساليبه الموضوعية وقصصه الواقعي عن الأنبياء وأقوامهم بشيراً ونذيراً وهادياً إلى التوحيد الخالص وحرث الدنيا لمزرعة الآخرة. ولكن مضمون رأي «كارادي فو» البعيد هو أن هناك أثراً غير القرآن في تطور النظر الصوفي، وهذا هو الصواب في رأيه، وإن لم يذكر أن القرآن قد أُولّت آياته لتخريج وتقوية هذه النظريات المنحرفة.

أما الخطأ الذي وقع فيه ماسينيون ومعه مرجليوث فهو توكيد أن في

---

(١) - Carra de vaux: Les penseurs de L'ISLAM. Paris 1921, III P. 219 - 220.

(٢) - L. Massigoon: La passion d'Al - Hakkaj. p 480.

وانظر.

= - Margoliouth: Early developement of Mohammadinism p. 199 - 200.

القرآن البذور الحقيقية للتصوف بوجه عام. وأن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف وتطويره إلى نظريات في استقلال عن أي غذاء أجنبي، وهذا خطأ آخر. وقد خلط الرأي أولاً بين الزهد والتصوف فرادف بينهما وهذا خطأ. ولم يكن ماسينيون أيضاً دقيقاً في تعبيره، فإن القرآن لم يصرح بالزهد كمذهب، وإنما كان فيه معاني الزهد كسلوك لحرث الآخرة في الدنيا. ولو قال هذا بدقة لكان في رده مصيباً بالنسبة للخطأ الذي وقع فيه كارادي فو. أما الخطأ الآخر وهو أكبر وأشنع فهو قوله إن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف إلى نظريات وفي استقلال عن أي غذاء أجنبي وفي هذا توكيد وتنمية للخطأ الأول. والواقع أن النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة وليس لها في القرآن أي نسب سوى التأويل المتعسف المفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم في الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن أو السنّة، بل جاؤوا بالنظريات وحاولوا التوفيق والتلفيق بينها وبين الآيات، وادعوا في الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين.

وكما لجأ الصوفية أصحاب النظريات الخارجة إلى التأويل المتعسف للقرآن لدعم نظرياتهم لجأوا إلى وضع الأحاديث...

ومن الأحاديث القدسية(*) التي يوردونها ويردون إليها بعض مذاهبهم الأثر الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني. وهم يتخذون من هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلّهي الذي هو عندهم

= يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

(١) الدكتور إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص ٦٦.

Nicholson: Mystics of Islam, p 1 - 10.

(٢) الدكتور توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٣٠٣، ٣٠٥.

Nicholson: Legacy of Islam. p. 212–213.

(*) انظر ابن خلدون ص ٤١٢، ٤١٣، ٣٣٩، ٤٩٥ وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٧١٧، ٧١٨.

المبدأ الأول في خلق العالم، إذْ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه، وأحب أن يرى ذاته في شيء، في غير ذاته، فخلق الخلق وكان العالم بمثابة المرآة المجلوة التي فيها يرى ذاته، وإنهم ليصلون بهذا إلى رأيهم في وحدة الوجود ومن الأحاديث التي رأى البعض فيها شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) ذلك الحديث الموضوع الذي يقول (من عرف نفسه فقد عرف ربه). وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم في المعرفة، وقالـوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود. وتحولت لا إله إلا الله إلى قولهم لا موجود إلا الله حتى وصلوا بهذه النظرة في المعرفة الى نظرتهم في الوجود وقالوا بوحدة الوجود .

أحوال الصوفية ومسالكهم

المتصوفة جميعاً وخاصةً أولئك الذين قطعوا شوطاً في طرق التصوف الشائكة عندهم ولع بالأوصاف والألقاب وينعمون كثيراً بالنعوت وذلك بسبب تركيبة نفسية خاصة ساهمت في تشكيل علاقاتهم بالناس والأشياء. هذه التركيبة التي أصبحت معالم عقدية وسلوكية عند القوم على ضوء هذه الأحوال التي ذكرها صاحب الرسالة القشيرية: وهي أحوال: الفناء والبقاء والقبض والبسط والوقف والحال والوجد والوجود والجمع والتفرقة والصحو والسكر والذوق والشرب والمحو والإثبات والتجلي والمحاضرة والمكاشفة واللوائح والطوالع واللوامع والتكوين والتمكين والشريعة والحقيقة . إلى غير ذلك من المسميات التي يضيق بها المقام هنا.

وهذه الأحوال لها دلالات في الذوق الصوفي وهي تساهم في تكوين وتشكيل التركيبة النفسية التي يتعامل بها المتصوفة مع أنفسهم ومع غيرهم على المدى الطويل، وكانت سمة ظاهرة لازمت القدامى منهم والمحدثين هذه التركيبة النفسية بنت الأحوال والمقامات موجهة المسالك والمشارب بعد ذلك في سلوك الصوفية وعقائدهم، هي التي جعلت كاتباً من المحدثين يعقد مقارنة جيدة بينهم أي المتصوفة والفنانين، وينتهي إلى أنه توجد علاقة تشابه قوية بين هذين النمطين من الناس: الفنانون والمتصوفة ولعل هذه المقارنة تسهل علينا بعد ذلك فهم كثير من الشطحات الصوفية وتخريجاتهم التي لا تستقيم والعقل، ولا تتفق والدين وذلك بسبب هذه

التركيبة النفسية، والتي تختلط فيها عناصر من المؤثرات عديدة بعضها يأتلف مع بعض وبعضها الآخر نقيض بعض وهكذا.

ومع تحفظنا على بعض ما ذهب إليه هذا الكاتب المجيد إلا أننا نأتي على إطار منهجه في عرض العلاقة والمقارنة بين التركيبة النفسية للفنان والتركيبة النفسية للمتصوف. الأمر الذي قد يؤدي بنا إلى تقرير بعض القضايا الهامة والتي منها على الأقل عدم الاهتمام كثيراً بالتدليل والبرهنة على أن التصوف نسبة غير إسلامية، أو التدليل والبرهنة على أن عقائد الصوفية تشكلت من فكر وافد على الساحة الإسلامية بمؤثرات فارسية أو هندية أو يهودية أو مسيحية لأن المقارنة تلك بين الفن بضروبه المختلفة ـ وهو من الأمور الغير المستقيمة في الشرع الإسلامي وبين التصوف. سترينا أن التصوف عملية نفسية وجدانية شخصية ينهل أصحابها من كل المنابع والمشارب لا علاقة لهم فيما يذهبون إليه بالإسلام ولا يعبرون عن ظاهر أو باطن كما يزعمون ومن ثم فلا روابط بينهم وبين الكتاب والسنّة، أي قد ينتهي بنا الأمر إلى أن نقرر أن المتصوفة نمط من الفنانين القدماء والمحدثين في ذلك على السواء يقوم كل منهم بالدور الذي تسعفه فيه خيالاته وتعاونه عليه أوهامه فيلتصق بالدور الذي مارسه وعرف به.

والدارس لتاريخ التصوف والمتصوفة يلحظ ذلك بوضوح.

يقول الأستاذ أحمد بهجت:[1] «حين ولد التصوف منذ ١٢ قرناً، لم يكن مفهوم الفن أو دور الفنان قد اتسع وسار إلى ما صار إليه اليوم من تعقيد».

كانت الأشكال السائدة في التعبير الفني قبل الإسلام هي رواية الأساطير وقول الشعر...

---

(١) أحمد بهجت، (بحار الحب عند الصوفية) المختار الإسلامي ـ القاهرة ط أولى عام ١٩٧٩م صفحات ٤٧ ـ ٥٣ بتصرف شديد.

وكان الكلام ينقسم في لغة العرب إلى قسمين. . . نثر وشعر.

وفي بداية الدعوة الإسلامية، اتهم الجاهلون من المشركين رسول الله ﷺ أنه يروي الأساطير ﴿ **وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً** ﴾ سورة الفرقان.

واتهموه ﷺ بأنه يقول الشعر ﴿ **أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون** ﴾ سورة الطور.

واتهموه - ﷺ - بأن الشياطين تنزلت عليه بهذه الآيات التي يقول عنها إنها قرآن من رب العالمين فنفى الحق ذلك ﴿ **وما تنزلت به الشياطين** ﴾ سورة الشعراء.

وهذه التهم الثلاث تريد أن تضع الرسول في دائرة الفن. . وتخرجه من نطاق الرسالة. . وقد دحض القرآن الكريم هذه التهم جميعاً وتحدث عن الفرق بين الرسالة الإلّهية. . وغيرها من فنون الحياة.

ورغم أن الشاعر كان يحتل في قومه مكانة ممتازة قبل بعثة الرسول ﷺ ورغم أن بعض قصائد الشعراء كانت تعلق على الكعبة، ومن هنا جاءت تسمية القصائد «بالمعلقات» ورغم أن الشاعر كان بمثابة الذاكرة لقومه، رغم هذا كله نفى القرآن عن الرسول قول الشعر. . .

قال تعالى في سورة يس: ﴿ **وما علمناه الشعر وما ينبغي له** ﴾.

وكلمة «وما ينبغي له» تعني أن وصف الرسول بالشعر انتقاص من كماله ﷺ. . لأن المسافة بين النبي والشاعر هي مسافة بين عالمين يختلفان كل الاختلاف، قد يرى بعض الناس أنه الشرف أن يكون المرء فناناً أو شاعراً، ولكن هذا الشرف إذا وجه إلى الرسول كان تهمة ونقيصة ينزهه الحق عنها.

وهكذا رد القرآن الكريم على كل ما وجه إلى الرسول من اتهامات تتصل بالفن.

فيما يتعلق بأنه يروي الأساطير أو يكتتبها قال تعالى: ﴿ **قل أنزله الذي يعلم السر في السماوات والأرض** ﴾ سورة الفرقان.

وفيما يتصل بقول الشعر قال تعالى: ﴿ **إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر** ﴾ سورة الحاقة.

وفيما يتصل بإلهام الشياطين واتصالها قال تعالى: ﴿ **وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون** ﴾. سورة الشعراء.

لا نعرف كم مر من الوقت (الكلام لا يزال للأستاذ أحمد بهجت) حتى فهم العرب أن الكلام لم يعد ينقسم إلى نثر وشعر.. . إنما سار ينقسم الآن إلى ثلاثة أقسام.

نثر وشعر وقرآن. . .

والنثر والشعر أسلوبان بشريان للتعبير، أما القرآن فكلام الله تعالى وهذا الإعجاز الذي ينطوي عليه القرآن في معانيه وصوره شيء يختلف تماماً عن سحر الفن. . .

لأن الفن قد يقوم على التخيل، واختراع ما ليس له وجود. . والشاعر يقول ما لا يفعل. . أما القرآن فحق كله، وليس فيه اختراع ولا تخيل، والرسول ﷺ: لا ينطق عن الهوى.

هذا الفارق هو - في أكثر من سورة - إلى تفهيم الناس حقيقة الأمر، وكأن الحق يقول للبشر جميعاً أن القرآن ليس شعراً، وليس نثراً، إنما هو كلام الله تعالى، وكما أن الله تبارك وتعالى ليس كمثله شيء، فكذلك كلامه سبحانه ليس كمثله شيء.

في نهاية سورة الشعراء، ينفي القرآن عن الرسول ﷺ أي شبهة في اتصاله بالشعر أو شياطين الشعر، وينبيء الله تعالى عباده عمن تتصل به الشياطين أو تتنزل عليه.

﴿ **هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل أفاك أثيم. يلقون السمع وأكثرهم كاذبون** ﴾.

بهذه الآيات يقول الله تعالى لعبيده أن الشياطين لا تنزل إلا على قلوب أهل الإفك الآثمة، وإن الشياطين يكذبون فيما يقولونه لأتباعهم من البشر وأن أتباعهم من البشر يكذبون فيما يقولونه للناس، فالكذب متبادل والإثم متبادل. . . . ويمضي السياق القرآني فإذا نحن إلى الحديث عن الشعراء. . والنقلة ليست مفاجئة كما نظن، فقد كان شعراء العرب يزعمون أن لكل شاعر شيطانه الذي يلهمه بأفكاره الفنية جنوناً. . وأراد الله تبارك وتعالى أن ينفي عن رسوله الكريم هذه التهم التي تجعله مرةً خاضعاً لشياطين الشعر ومرةً لرواة الأساطير.

يقول تعالى: ﴿ **والشعراء يتبعهم الغاوون** ﴾.

هناك من يتبع الشعراء. . هناك سر خاص أو سحر خاص في كلام الشعراء يجعل الناس يتبعونهم. لأن الشعر عندهم فن، وأي فن لا بدّ له من جمهور وغوغاء وللشعراء جمهورهم. . والذين يتبعون الشعراء عادةً هم الغاوون. . فمن هم الغاوون؟.

أطلق اللفظ قبل ذلك على آدم حين عصى به. قال تعالى: ﴿ **وعصى آدم ربه فغوى، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى** ﴾. سورة طه.

لم تكن غواية آدم خطيئة لا تغتفر، إنما كانت انقياداً من آدم واستماعاً لأحلام الشيطان ووعوده ونسياناً لأوامر الله ألا يقرب هذه الشجرة، وحين وسوس له الشيطان ﴿ **هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلي** ﴾ سورة طه.

هذه الوسوسة كانت عملاً اخترعه لا وجود له في الحقيقة وأقنع به آدم، وكان إبليس يكذب وهو يؤلف هذه القصة، ولكن تصويره كان مقنعاً إلى الدرجة التي جعلت آدم عليه السلام ينقاد لهذه الصورة ويصدقها. . .

من هذا المنطلق نفهم كيف يتبع الغاوون شعراءهم.

إن الشاعر يرسم صوراً متخيلة ليست هي الواقع، صوراً لها مذاق الحلم، ويتبع الناس هذه الصور غير الحقيقية التي يجدون لها طعماً أجمل من طعم الحقيقة.

ويمضي سياق الآيات في سورة الشعراء فيحدثنا الله تبارك وتعالى عن صفة أخرى من صفات الشعراء ﴿ **ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون** ﴾.

هذا الهيام في الأودية صفة أساسية من صفات الفنانين والشعراء..

ينتقل الشاعر من وادٍ إلى آخر، هل يعني ذلك أنه ينتقل من مكان جغرافي إلى مكان جغرافي آخر.. هذا متضمن في المعنى.. وإلى جوار هذا المعنى تتضمن الصورة انتقالاً من تجربة إلى تجربة، ومن مستوى إلى آخر، ومن معاناة إلى معاناة أخرى، ليست الأودية إذاً مقصورة على الأماكن الجغرافية، إنما يمتد المعنى ليشمل مستويات عديدة من التصوير.

إن التنقل والتغير والملل السريع والقلق والاضطراب من صفات الشعراء والفنانين بينما الثبات والاطمئنان والسكينة والثقة بالله تعالى من صفات الأنبياء والداعين إلى الله..

وبهذه الآية المعجزة يدحض الحق عزّ وجلّ ادعاءات الجاهلين بأن الرسول شاعر ويضع معياراً للتفرقة بين الرسالة والشعر، كان العرب يقولون «أعذب الشعر أكذبه»، إشارة إلى أن الشعر ليس نقلاً تصويرياً لحقيقة الواقع، فهناك لون من ألوان الكذب الفني في الفن، أما الكذب فأمر مستبعد تماماً من الرسالة، وإذا كان التخيل والاختراع يعتبران موهبة عند الفنان، فإنهما نقيصة قبيحة عند الداعية إلى الله نقيصة يبرؤه الحق منها...

يدعو الفنان أو الشاعر عادةً لما يسمونه: الجمال والخير والحب

والفضيلة، ولكنه لا يستطيع أن يكون بشخصه وأفعاله وذاته نفس ما يدعو إليه..

قد يكون هناك انفصال بين فن الفنان وأسلوبه في الحياة.

قد يكون هناك فرق بين القول والفعل عند الفنان أو الشاعر.

ليس القول عند الفنان هو الفعل كما هو الأمر بالنسبة للدعاة إلى الله نتأمل هذه الآية الإلّهية اللطيفة التي ترسم صورة الشاعر وقصور شخصيته عن بلوغ ما يدعو الناس إليه.. ﴿ **وأنهم يقولون ما لا يفعلون** ﴾.

وبعد هذه المقدمة هل يمكن أن يقال أن الصوفية نمط من الفنانين؟

لقد فهمنا مكانة النبي ووضع الشعراء...

وعرفنا الفرق بين ثبات الداعية إلى الله وقلق الفنان وتحولاته..

وعرفنا صدق الداعية إلى الله وشطحات الفنان وإضافاته الوجدانية.

ونريد الآن أن نسأل...

لماذا نرى معظم تراث الصوفية أدباً غريزياً حسياً وهو في هذا الباب يعتبر عندهم من أرقى ألوان الأدب وأعقدها؟

لماذا كان معظم الصوفية شعراء، وكتاباً؟

لماذا نحس ونحن نقرأ للصوفية أنهم قوم يعانون معاناة بالغة تشبه معاناة الفنانين؟

لماذا شطح بعض الصوفية شطحات تشبه شطحات الفنانين في تقلبهم واضطرابهم.

هل ينطوي الصوفي على شيء من الفن..؟

وهل التصوف في حد ذاته فن؟

ولقد كان خطأ المستشرقين أنهم ناقشوا التصوف كدين، وحسبوه على الدين.

ولما كان التصوف «حالة»، وكان في الصوفية آلاف الحالات، فمعنى هذا أن الدين سيخرج من ثبات الحقيقة إلى أودية الحالات الفنية المتغيرة وهذا ما لا يرضاه أحد، أو يقبل به منصف فضلاً عن أئمة وعلماء الإسلام.

إذا قال العاشق المتيم قيس بن الملوح لنا «من فرط ما أحببت ليلى صرت أنا ليلى.. أحملها في قلبي وروحي.. إن ليلى هي روح روحي».

لو قال قيس بن الملوح هذا لنا فماذا نقول رداً على جملته..

هل نتهم أنفسنا بعدم الفهم أم نتهمه بالجنون؟ اختار معاصروه أسهل الطرق واتهموه بالجنون وذاع اسم شهرته فلم يعد يعرف إلا به.. ذلك أن دعوى العشق لا يجوز عليها التصديق والقبول، ولا يجوز عليها الرفض والاستبعاد.

وبماذا نعلق على أبيات الشاعر التي يقول فيها:

ينادي المنادي باسمها فأجيبه	وأدعى فليلى عن ندای تجيب
وما ذاك إلا أننا روح واحد	تداولنا جسمان وهو عجيب
كشخص له اسمان والذات واحد	بأي تنادي الذات منه تصيب

إن الشكل الذي قدمت به الفكرة هو الشعر.. والشعر فن..

والمضمون الذي يريد الشاعر توصيله وهو يتصور فيه اتحاده بليلى واتحاد البشر مفهوم ومعروف، وهو مستحيل أن يقع بهذه الصورة التي يتحدث عنها الشاعر إلا للحظات. مرضية. ولا يمكن أن يكون ذلك ديناً على أي وجه من الوجوه.

مسالك قدماء الصوفية

أفاضت كتب الصوفية وتوسعت في ذكر سلوك المتصوفة وخاصةً الأعلام منها ومن يطالع بعض كتبهم مثل «الطبقات الكبرى» لعبد الوهاب الشعراني المتوفي ٩٧٣ هـ. أو كتاب «الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية» للشعراني أيضاً، أو كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي المتوفي٤١٢ هـ أو «الرسالة القشيرية» لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. أو «الفتوحات المكية» لأبي بكر محيى الدين محمد بن علي بن محمد المتوفي ٦٣٨ هـ. الشهير بابن عربي، فيجد كثيراً من تراجم رجال الصوفية أهم معالم شخصياتهم ومقومات عقائدهم بعض السلوكيات التي عرفت وشاعت عنهم والتي من أهمها ما أسموه: الزهد ذاهبين فيه على غير ما ذهب واعتقد أصحاب رسول الله ﷺ ورجال الصدر الأول.

وقد قرن الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ٥٠٥ ـ ٥٨٦ هـ. رحمه الله بين فهم وفقه المتصوفة أو عبارة علم الحقيقة وعلم الباطن، أهل الإشارة قبل العبارة وبين العامة من الناس حين قال رحمه الله[1]: «قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبس عليه إبليس، فإنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا فيخرج على وجهه إلى الجبال فيبعد عن الجمعة والجماعة

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص ١٥٠.

والعلم ويصير كالوحش ويخيل إليه أن هذا هو الزهد الحقيقي. كيف لا وقد سمع عن فلان أنه هام على وجهه وعن فلان أنه تعبد في جبل وربما كانت له عائلة فضاعت أو والدة فبكت لفراقه وربما لم يعرف أركان الصلاة كما ينبغي وربما كانت عليه مظالم لم يخرج منها وإنما يتمكن إبليس من التلبيس على هذا لقلة علمه ومن جهله رضاه عن نفسه بما يعلم ولو أنه وفق لصحبة فقيه يفهم الحقائق لمعرفة أن الدنيا لا تذم لذاتها وكيف يذم ما من الله تعالى به وما هو ضرورة في بقاء الآدمي وسبب في إعانته على تحصيل العلم والعبادة من مطعم ومشرب وملبس ومسجد يصلي فيه وإنما المذموم أخذ الشيء من غير حله أو تناوله على وجه السرف لا على مقدار الحاجة: ويصرف النفس فيه بمقتضى رعوناتها لا بإذن الشرع: وإن الخروج إلى الجبال المنفردة منهي عنه فإن النبي ﷺ: نهى أن يبيت الرجل وحده وإن التعرض لتركه الجماعة والجمعة خسران لا ربح والبعد عن العلم والعلماء يقوي سلطان الجهل. وفراق الوالد والوالدة في مثل هذا عقوق والعقوق من الكبائر وأما من سمع عنه أنه خرج إلى جبل فأحوالهم تحتمل أنهم لم يكن لهم عيال ولا والد ولا والدة فخرجوا إلى مكان يتعبدون فيه مجتمعين: ومن لم يحتمل حالهم وجهاً صحيحاً فهم على الخطأ من كانوا: وقد قال بعض السلف: خرجنا إلى جبل نتعبد فجاءنا سفيان الثوري فردنا».

وكذلك منهم من توهم أن الزهد ترك المباحات فمنهم من لا يزيد على خبز الشعير. ومنهم من لا يذوق الفاكهة. ومنهم من يقلل المطعم حتى ييبس بدنه ويعذب نفسه بلبس الصوف ويمنعها الماء البارد وما هذه طريقة الرسول ﷺ ولا طريق أصحابه وأتباعهم. وإنما كانوا يجوعون إذا لم يجدوا شيئاً فإذا وجدوا أكلوا. وقد كان رسول الله ﷺ يأكل اللحم ويحبه ويأكل الدجاج ويحب الحلوى ويستعذب الماء البارد ويختار الماء البائت فإن الماء الجاري يؤذي المعدة ولا يروي. وقد كان رجل يقول: أنا لا آكل

الخبيص لأني لا أقوم بشكره. فقال الحسن البصري: هذا رجل أحمق وهل يقوم بشكر الماء البارد. وقد كان سفيان الثوري إذا سافر حمل في سفرته اللحم المشوي والفالوذج. وينبغي للإنسان أن يعلم أن نفسه مطيته ولا بدّ من الرفق بها ليصل بها إلى المقصود فليأخذ ما يصلحها وليترك ما يؤذيها من الشبع والإفراط في تناول الشهوات فإن ذلك يؤذي البدن والدين.

كذلك من تلبيس إبليس على هذا النمط من الناس أنه يوهمهم أن الزهد هو القناعة بالدون من المطعم والملبس فحسب، فهم يقنعون بذلك وقلوبهم راغبة في الرياسة وطلب الجاه فتراهم يترصدون لزيارة الأمراء إياهم. ويكرمون الأغنياء دون الفقراء. ويتخاشعون عند لقاء الناس كأنهم قد خرجوا من مشاهدة. وربما رد أحدهم المال لئلا يقال قد بدا له من الزهد وهم من تردد الناس إليهم وتقبيل أيديهم في أوسع باب من ولايات الدنيا لأن غاية الدنيا الرياسة.

ومن المتزهدين: من قوته الانقطاع في مسجد أو رباط أو جبل فلذته علم الناس بانفراده وربما احتج لانقطاعه بأني أخاف أن أرى في خروجي المنكرات. وله في ذلك مقاصد: منها الكبر واحتقار الناس. ومنها أنه يخاف أن يقصروا في خدمته ومنها حفظ ناموسه ورياسته فإن مخالطة الناس تذهب ذلك وهو يريد أن يبقى إطراؤه وذكره. وربما كان مقصوده ستر عيوبه ومقابحه وجهله بالعلم فيرى هذا ويحب أن يزار ولا يزور ويفرح بمجيء الأمراء إليه واجتماع العوام على بابه وتقبيلهم يده. فهو يترك عيادة المرضى وشهود الجنائز ويقول أصحابه: اعذروا الشيخ فهذه عادته ـ لا كانت عادةً تخالف الشريعة. ولو احتاج هذا الشخص إلى القوت ولم يكن عنده من يشتريه له صبر على الجوع لئلا يخرج لشراء ذلك بنفسه فيضيع جاهه لمشيه بين العوام. ولو أنه خرج فاشترى حاجته لانقطعت عنه الشهرة ولكن في باطنه حفظ الناموس. وقد كان رسول الله ﷺ يخرج إلى السوق ويشتري

حاجته ويحملها بنفسه. وكان أبو بكر رضي الله عنه يحمل الثياب على كتفه فيبيع ويشتري. والحديث بإسناد عن محمد بن القاسم. قال: روي عن عبد الله بن حنظلة قال: مرّ عبد الله بن سلام وعلى رأسه حزمة حطب. فقال له ناس. ما يحملك على هذا وقد أغناك الله. قال أردت أن أدفع به الكبر وذلك أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يدخل الجنة عبد في قلبه مثقال ذرة من الكبر.

هذا وكان مما ميز به إبليس المتصوفة نوع اللباس الذي يعرفون به عادةً بين الناس أن القوم لما تناهى إليهم أن رسول الله ﷺ يرقع ثوبه، وأنه ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها لا تخلعي ثوباً حتى ترقعيه، وأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان في ثوبه رقاع. جاؤوا هم وأبعدوا في القياس وغالوا في السلوك ثم عدلوا المفاهيم فبعد أن كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك واقتدى به أصحابه رضي الله عنهم لأنهم كانوا يؤثرون البذاذة ويعرضون عن الدنيا زهداً جاء المتصوفة من القدماء وعمدوا إلى ثوبين أو ثلاثة كل واحد منها على لون فيجعلوها خرقاً ويلفقونها فيجمع ذلك الثوب وصفين الشهرة والشهوة فإن لبس مثل هذه المرقعات أشهى عند خلق كثير من الديباج وبها يشتهر صاحبها أنه من الزهاد فتراهم يصيرون بصورة الرقاع كالسلف كذا قد ظنوا وأن إبليس قد لبس عليهم وقال أنتم صوفية لأن الصوفية كانوا يلبسون المرقعات وأنتم كذلك أتراهم ما علموا أن التصوف معنى لا صورة وهؤلاء قد فاتهم التشبيه في الصورة والمعنى أما الصورة فإن القدماء كانوا يرقعون ضرورة ولا يقصدون التحسن بالمرقع ولا يأخذون أثواباً جدداً مختلفة الألوان فيقطعون من كل ثوب قطعة ويلفقونها على أحسن الترقيع ويخيطونها ويسمونها مرقعة.

هؤلاء المذمومون يلبسون الصوف تحت الثوب ويلوحون بكمه حتى يرى لباسهم، وهذا لص ليلي، ومنهم من يلبس الثياب اللينة على جسده ثم يلبس الصوف فوقها وهذا لص نهاري مكشوف، وجاء آخرون فأرادوا التشبه

بالصوفية وصعب عليهم البذاذة وأحبوا التنعم ولم يروا الخروج من صورة التصوف لئلا يتعطل المعاش فلبسوا الفوط الرفيعة واعتموا بالرومي الرفيع إلا أنه بغير طراز فالقميص والعمامة على أحدهم بثمن خمسة أثواب من الحرير.

وكنت فيمن صعد الثلمة فقاتلت حتى رأى مكاني وأتيت وعلى ثوب أحمر فما علمت أني ركبت في الإسلام ذنباً أعظم منه للشهرة وقال سفيان الثوري. كانوا يكرهون الشهرتين الثياب الجياد التي يشتهر بها ويرفع الناس إليه فيها أبصارهم والثياب الرديئة التي يحتقر فيها ويستبذل، وقال معمر: عاتبت أيوب على طول قميصه. فقال: إن الشهرة فيما مضى كانت في طوله وهي اليوم في تشميره.

ومن الصوفية من يلبس الصوف ويحتج بأن النبي ﷺ لبس الصوف وبما روي في فضيلة لبس الصوف، فألبس رسول الله ﷺ فقد كان يلبسه في بعض الأوقات لم يكن لبسه شهرة عند العرب وأما ما يروى في فضل لبسه فمن الموضوعات التي لا يثبت منها شيء ولا يخلو لابس الصوف من أحد أمرين. إما أن يكون متعوداً لبس الصوف وما يجانسه من غليظ الثياب فلا يكره ذلك له لأنه لا يشهر به وإما أن يكون مترفاً لم يتعوده فلا ينبغي له لبسه من وجهين: أحدهما أنه يحمل بذلك علىَ نفسه ما لا تطيق ولا يجوز له ذلك والثاني أنه يجمع بلبسه بين الشهرة وإظهار الزهد. وقد أخبرنا حمد بن منصور الهمداني أبو علي أحمد بن جعفر بن محمد بن الحسن بن إسماعيل الأبهري ثنا روزبه ثنا محمد بن إسماعيل بن محمد الطائي ثنا بكر بن سهل الدمياطي ثنا محمد بن عبد الله بن سليمان ثنا داود ثنا عباد بن العوام عن عباد بن كثير عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ من لبس الصوف ليعرفه الناس كان حقاً على الله عزّ وجلّ أن يكسوه ثوباً من جرب حتى تتساقط عروقه. أنبأنا زاهر بن طاهر قال أنبأنا أبو عثمان الصابوني وأبو بكر البيهقي قالا أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم ثنا أبو إسحاق

إبراهيم بن محمد بن يحيى ثنا العباس بن منصور ثنا سهل بن عمار ثنا نوح بن عبد الرحمن الصيرفي ثنا محمد بن عبيد الهمداني ثنا عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما. قال: قال رسول الله ﷺ إن الأرض لتعج إلى ربها من الذين يلبسون الصوف رياء.

أخبرنا محمد بن ناصر نا جعفر بن أحمد نا الحسن بن علي التميمي ثنا أحمد بن جعفر ثنا عبد الله بن أحمد ثنا أبي ثنا عبد الصمد ثنا خالد بن شوذب قال شهدت الحسن وأتاه فرقد أخذ الحسن بكسائه فمده إليه وقال يا فريقد يابن أم فريقد إن البر ليس في هذا الكساء وإنما البر ما وقر في الصدر وصدقه العمل.

هذا ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن من بين أحوال الصوفية عبر تدرجهم ومعايشتهم للمقامات ما كان منها عشقاً أو وجداً أو ولهاً أو حباً أو نقاءً تعلقهم بالفناء وممارستهم عبر حلقات جماعية أو ممن ينشد لهم ورداً أو ذكراً رجلاً كان أو صبية. وإذا ما قيل لهم كيف يستقيم الطبع أو كيف تصفو النفس بين هذين المؤثرين: أي كيف يكون حال الصوفي بين تعبد وترنم. أجابوك بأقوال واهية وعبارات سقيمة ومن لم تأخذه سكرة التصوف. قال لك: إن من بين ضروب الغناء ألواناً مباحة منها ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «اظهروا النكاح واضربوا عليه بالغربال. يعني الدف. وإذا قيل لهم: إن الإباحة في النكاح وفي العرس. قالوا لك: جدلاً ومراءً وسفسطة»: نحن في عرس دائم، ثم رووا لك عن أبي نعيم الأصبهاني صاحب الحلية، وعن البراء بن مالك أقوالاً مفادها أنهما يميلان إلى السماع ويستلذان بالترنم وإذا قيل لهم: إن السماع للترنم قد يحدث أحياناً للإنسان فأين الترنم من سماع الغناء الذي به تقولون؟ فيقولون لك: بعد أن صفت القلوب وتطهرت الجوارح ما عاد يؤثر فيها إلا ما يساعدها على التدرج في سلم الكمالات الصوفية ومن هنا راح الإمام ابن الجوزي رحمه الله يجادلهم ويدحض مفترياتهم بهذا اللون النقدي

التحليلي المعتمد على الكتاب والسنّة وأقوال علماء وفقهاء الصدر الأول لأمة الإسلام.

فيقول رحمه الله بعد أن يحذرهم من تلبيس إبليس: «معلوم أن طباع الآدميين تتقارب ولا تكاد تتفاوت فإذا ادّعى الشاب السليم البدن الصحيح المزاج أن رؤية المستحسنات لا تزعجه ولا تؤثر عنده ولا تضر في دينه كذبناه لما نعلم من استواء الطباع ـ فإن ثبت صدقه عرفنا أن به مرضاً خرج به عن حيز الاعتدال فإن تعلل فقال. إنما أنظر إلى هذه المستحسنات معتبراً فأتعجب من حسن الصنعة في دعج العينين ورقة الأنف ونقاء البياض قلنا له في أنواع المباحات ما يكفي في العبرة وههنا ميل طبعك يشغلك عن الفكرة ولا يدع لبلوغ شهوتك وجود فكرة. فإن ميل الطبع شاغل عن ذلك، وكذا من قال إن هذا الغناء المطرب المزعج للطباع المحرك لها إلى العشق وحب الدنيا لا يؤثر عندي ولا يلفت قلبي إلى حب الدنيا الموصوفة فيه ـ فإنا نكذبه لموضع اشتراك الطباع ثم إن كان قلبه بالخوف من الله عزّ وجلّ غائباً عن الهوى لا حضر هذا المسموع الطبع وإن كانت قد طالت غيبته في سفر الخوف، وأقبح القبيح البهرجة، ثم كيف تمر البهرجة على من يعلم السر وأخفى. ثم إن كان الأمر كما زعم هذا المتصوف فينبغي أن لا نبيحه إلا لمن هذه صفته والقوم قد أباحوه على الإطلاق للشاب المبتدىء. والصبي الجاهل. حتى قال أبو حامد الغزالي. إن التشبيب بوصف الخدود والأصداغ وحسن القد والقامة وسائر أوصاف النساء. الصحيح أنه لا يحرم.

ومن قال أني لا أسمع الغناء للدنيا. وإنما آخذ منه إشارات فهو يخطىء من وجهين. أحدهما أن الطبع يسبق إلى مقصوده قبل أخذ الإشارات فيكون كمن قال أني أنظر إلى هذه المرأة المستحسنة لأتفكر في الصنعة والثاني أنه يقل فيه وجود شيء يشار به إلى الخالق وقد جلّ الخالق تبارك وتعالى أن يقال في حقه أنه يعشق. ويقع الهيمان به. وإنما نصيبنا من معرفته الهيبة والتعظيم فقط، وأما مذهب العلماء في حكم الغناء في

المذاهب الأربعة فقد جاء فيما روى ابن الجوزي على الوجه التـالي: «الإمام أحمد بن حنبل فإنه لما كان الغناء في زمانه إنشاد قصائد الزهد إلا أنهم لما كانوا يلحنونها اختلفت الرواية عنه. فروى عنه ابنه عبد الله أنه قال: الغناء ينبت النفاق في القلب، لا يعجبني. وروى عنه إسماعيل بن إسحاق الثقفي: إنه سئل عن استماع القصائد فقال: أكرهه، هو بدعة، ولا يجالسون. وروى عنه أبو الحارث أنه قال: التغيير بدعة، فقيل له: إنه يرقق القلب. فقال هو بدعة وروى عنه يعقوب الهاشمي: التغيير بدعة محدث وروى عنه يعقوب بن غياث أكره التغيير وإنه نهى عن استماعه.

فهذه الروايات كلها دليل على كراهية الغناء. قال أبو بكر الخلال كره أحمد القصائد لما قيل له إنهم يتماجنون.

وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عن رجل مات وترك ولداً وجارية مغنية. فاحتاج الصبي إلى بيعها. فقال لا تباع على أنها مغنية فقيل له إنها تساوي ثلاثين ألف درهم ولعلها إذا بيعت ساذجة تساوي عشرين ديناراً فقال لا تباع إلا على أنها ساذجة. وإنما قال هذا لأن الجارية المغنية لا تغني بقصائد الزهديات بل بالأشعار المطربة المثيرة للطبع إلى العشق، وهذا دليل على أن الغناء محظور إذ لو لم يكن محظوراً ما أجاز تفويت المال على اليتيم. وصار هذا كقول أبي طلحة للنبي ﷺ. عندي خمر لأيتام. فقال أرقها فلو جاز استصلاحها لما أمره بتضييع أموال اليتامى. وروى المروزي عن أحمد بن حنبل أنه قال: كسب المخنث خبيث يكسبه بالغناء وهذا لأن المخنث لا يغني بالقصائد الزهديـة إنما يغني بـالغزل والنوح. فبان من هذه الجملة أن الروايتين عن أحمد في الكراهة وعدمها تتعلق بالزهديات الملحنة، فأما الغناء المعروف اليوم فمحظور عنده كيف ولو علم ما أحدث الناس من الزيادات.

فقد سئل رحمه الله ما يترخص فيه أهل المدينة من الغناء. فقال إنما يفعله الفساق. أخبرنا هبة الله بن أحمد الحريري قال أنبـأنا أبـو الطيب

الطبري قال: أما مالك بن أنس فإنه نهى عن الغناء وعن استماعه. وقال إذا اشترى جارية فوجدها مغنية كان له ردها بالعيب وهو مذهب سائر أهل المدينة.

وأما مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه. أخبرنا هبة الله بن أحمد الحريري عن أبي الطيب الطبري. قال كان أبو حنيفة يكره الغناء مع إباحته شرب النبيذ ويجعل سماع الغناء من الذنوب. قال: وكذلك مذهب سائر أهل الكوفة: إبراهيم، والشعبي، وحماد، وسفيان الثوري، وغيرهم لا اختلاف بينهم في ذلك. قال: ولا يعرف بين أهل البصرة خلاف في كراهة ذلك والمنع منه إلا ما روى عبيد الله بن الحسن العنبري أنه كان لا يرى به بأساً.

وقد كان رؤساء أصحاب الشافعي رضي الله عنهم ينكرون السماع، وأما قدماؤهم فلا يعرف بينهم خلاف وأما أكابر المتأخرين فعلى الإنكار. منهم أبو الطيب الطبري وله في ذم الغناء والمنع كتاب مصنف قال فيه لا يجوز الغناء ولا سماعه ولا الضرب بالقضيب. قال ومن أضاف إلى الشافعي هذا فقد كذب عليه. وقد نص الشافعي في كتاب أدب القضاء. على أن الرجل إذا دام على سماع الغناء ردت شهادته وبطلت عدالته.

فهذا قول علماء الشافعية وأهل التدين منهم وإنما رخص ذلك من متأخريهم من قل علمه وغلبه هواه. وقال الفقهاء من أصحابنا لا تقبل شهادة المغني والرقاص والله الموفق.

يقول الإمام أبو الفرج بن الجوزي رحمه الله «وقد استدل أصحابنا بالقرآن والسنّة» ، فأما الاستدلال من القرآن فثلاث آيات . الآية الأولى قوله عزّ وجلّ ﴿ **ومن الناس من يشتري لهو الحديث** ﴾ أخبرنا عبد الوهاب بن المبارك ويحيى بن علي قالاً نا أبو محمد الصريفيني نا أبو بكر بن عبدان ثنا عبد الله بن منيع ثنا عبد الله بن عمر ثنا صفوان بن عيسى قال: قال حميد الخياط أخبرنا عن عمار بن أبي معاوية عن سعيد بن جبير

عن أبي الصهباء قال سألت ابن مسعود عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ **ومن الناس من يشتري لهو الحديث** ﴾ قال هو والله الغناء.

أخبرنا عبد الله بن علي المقري ومحمد بن ناصر الحافظ قالاً نا طراد بن محمد نا ابن بشران نا ابن صفوان ثنا أبو بكر القرشي ثنا زهير بن حرب ثنا جرير عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ﴿ **ومن الناس من يشتري لهو الحديث** ﴾. قال هو الغناء وأشباهه. أخبرنا عبد الله بن محمد الحاكم ويحيى بن علي المدبر قالا نا أبو الحسين بن النقور نا ابن حياة ثنا البغوي ثنا هدية ثنا حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن بن مسلم عن مجاهد ﴿ **ومن الناس من يشتري لهو الحديث** ﴾ قال الغناء. أخبرنا ابن ناصر نا المبارك بن عبد الجبار نا أبو إسحق البرمكي نا أحمد بن جعفر بن مسلم نا أحمد بن محمد بن عبد الخالق ثنا أبو بكر المروزي ثنا أحمد بن حنبل ثنا عبدة ثنا إسماعيل عن سعيد بن يسار قال سألت عكرمة عن لهو الحديث قال هو الغناء. وكذلك قال الحسن وسعيد بن جبير وقتادة وإبراهيم النخعي.

الآية الثانية قوله عزّ وجلّ: ﴿ **وأنتم سامدون** ﴾ أخبرنا عبد الله بن علي نا طراد بن محمد نا ابن بشران نا ابن صفوان ثنا أبو بكر القرشي ثنا عبيد الله بن عمر ثنا يحيى بن سعيد عن سفيان عن أبيه عن عكرمة عن ابن عباس ﴿ **وأنتم سامدون** ﴾ قال هو الغناء بالحميرية سمد لنا - غنى لنا. وقال مجاهد هو الغناء يقول أهل اليمن سمد فلان إذا غنى.

الآية الثالثة قوله عزّ وجلّ: ﴿ **واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك**﴾ أخبرنا موهوب بن أحمد نا ثابت بن بندار نا عمر بن إبراهيم الزهري نا عبد الله بن إبراهيم بن ماسي ثنا الحسين بن الكميت ثنا محمد بن نعيم بن القاسم الجرمي عن سفيان الثوري عن ليث عن مجاهد: ﴿ **واستفزز من استطعت منهم بصوتك** ﴾ قال هو الغناء والمزامير.

أما السنّة. أخبرنا ابن الحصين نا ابن المذهب نا أحمد بن جعفر نا

عبد الله بن أحمد ثنا أبي ثنا الوليد بن مسلم ثنا سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه. أنه سمع صوت زمار راع فوضع أصبعيه في أذنيه وعدل عن راحلته عن الطريق. وهو يقول يا نافع أتسمع فأقول نعم فيمضي. حتى قلت لا فوضع يديه وأعاد راحلته إلى الطريق وقال رأيت رسول الله ﷺ سمع زمارة راع فصنع مثل هذا.

وإذا كان هذا فعلهم في حق صوت لا يخرج عن الاعتدال فكيف بغناء أهل الزمان وزمورهم.

الله في عقائد المتصوفة وفي الإسلام

نظراً لأن القضية واسعة ومتشعبة وجوانب البحث فيها كثيرة فبغير التوحيد الخالص لله رب العالمين تسقط كل العقائد وتنعدم كل الشعائر والممارسات، ولا تصبح ديناً وبغير توحيد العبودية لله وحده تضيع الأعمال وتتبعثر جهود المتعبدين، فإننا سنأتي على أقوال بعض أقطاب التصوف التي ترينا نمطاً من المعتقد لا يمكن أن يكون هو أبداً التعبير عن العقيدة الدينية التي جاء بها الإسلام وتضمنتها آيات الذكر الحكيم.

وقبل أن ندخل إلى تفاصيل هذا الموضوع نميل إلى تمهيد مختصر قدمه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حين سئل عن قول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم** ﴾ فأجاب رضي الله عنه بقوله[1]: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة: فالصلاة، والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد للكفار والمنافقين والإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء والذكر والقراءة وأمثال ذلك من العبادة. وكذلك حب الله ورسوله وخشية الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضا بقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف لعذابه وأمثال ذلك هي من العبادات لله.

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، العبودية ـ مكتبة المعارف بالرياض صفحات ٤ ـ ٩ بتصرف.

وذلك أن العبادة لله هي الغاية المحبوبة لله والمرضية له، التي خلق الخلق لها كما قال تعالى (٥٦ الذاريات): ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ وبها أرسل جميع الرسل كما قال نوح لقومه (٥٩ الأعراف): ﴿ **اعبدوا الله مالكم من إله غيره** ﴾، وكذلك قال هود (٦٥ الأعراف) وصالح (٧٣ الأعراف) وشعيب (٨٥ الأعراف) وغيرهم لقومهم وقال تعالى: (٣٦ النحل): ﴿ **ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله، ومنهم من حقت عليه الضلالة** ﴾ وقال تعالى: ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون** ﴾ وقال تعالى: (٩٢ الأنبياء): ﴿ **وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون** ﴾ كما قال في الآية الأخرى (٥١ المؤمنون): ﴿ **يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم** ﴾ وجعل ذلك لازماً لرسله إلى الموت كما قال (٩٩ الحجر): ﴿ **واعبد ربك حتى يأتيك اليقين** ﴾ وبذلك وصف ملائكته وأنبياءه فقال تعالى (١٩ الأنبياء): ﴿ **وله من في السماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون** ﴾ وقال تعالى (في آخر الأعراف): ﴿ **إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون** ﴾ وذم المستكبرين عنها بقوله (٦٠ غافر): ﴿ **وقال ربكم ادعوني استجب لكم، إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين** ﴾ ونعت صفوة خلقه بالعبودية له فقال تعالى (٦ الإنسان): ﴿ **عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً** ﴾ وقال (٦٣ الفرقان): ﴿ **وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً** ﴾ الآيات ولما قال الشيطان (٣٩ الحجر): ﴿ **فبما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين** ﴾ قال الله تعالى (٤٢ الحجر): ﴿ **إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين** ﴾.

وقال في وصف الملائكة بذلك (٢٦ الأنبياء): ﴿ **وقالوا اتخذ**

الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقـونه بـالقول وهم بـأمره يعملون، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيتـه مشفقون ﴾ وقـال تعالى (٨٨ ـ ٩٥ مـريم): ﴿ **وقالـوا اتخذ الرحمن ولداً، لقد جئتم شيئاً إدًّا، تكاد السماوات يتفطرّن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً، أن دعوا للرحمن ولداً، وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً، إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً. لقد أحصاهم وعدهم عداً. وكلهم آتية يوم القيامة فرداً** ﴾.

وقـال تعالى عن المسيـح الذي ادعيت فيـه الإلّهيـة والبنـوة (٥٩ الزخرف): ﴿ **إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبني إسرائيل** ﴾ ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيـح «لا تطروني كمـا أطرت النصـارى عيسى بن مريم إنما أنا عبد، فقولوا عبد الله ورسوله».

وقد نعته الله بالعبودية في أكمل أحواله فقال في الإسراء: ﴿ **سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً** ﴾ وقال في الإيحاء (١٠ النجم): ﴿ **فأوحى إلى عبده ما أوحى** ﴾ وقال في الدعوة (١٩ الجن): ﴿ **وأنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبداً** ﴾ وقال في التحدي (٢٣ البقرة) ﴿ **وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله** ﴾...

فالدين كله داخل في العبادة، وقد ثبت في الصحيح أن جبريل لما جاء إلى النبي ﷺ في صورة أعرابي وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان فقال: «الإسلام أن نشهد أن لا إلّه إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكـاة وتصوم رمضـان، وتحج البيت إن استـطعت إليه سبيلاً». قال: فما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبـه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره قال: فما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» ثم قال في آخر الحديث «هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم» فجعل هذا كله من الدين.

والدين يتضمن معنى الخضوع والذل يقال دنته فدان أي أذللته فذل، ويقال ندين الله وندين لله أي نعبد الله ونطيعه ونخضع له.

فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له...

والعبادة أصل معناها الذل أيضاً، يقال طريق معبد إذا كان مذللاً قد وطأته الأقدام لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له، فإن آخر مراتب الحب هو التتيم، وأوله العلاقة لتعلق القلب بالمحبوب، ثم الصبابة لانصباب القلب إليه، ثم الغرام وهو الحب اللازم للقلب، ثم العشق، وآخرها التتيم يقال «تيم الله» أي عبد الله، فالمتيم المعبد لمحبوبه، ومن خضع لإنسان مع بغضه له فلا يكون عابداً، ولو أحب شيئاً ولم يخضع له لم يكن عابداً له كما قد يحب ولده وصديقه. ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله، بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيء وأن يكون الله عنده أعظم من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والذل التام إلا لله، فكل ما أحب لغير الله فمحبته فاسدة وما عظم بغير أمر الله كان تعظيمه باطلاً، قال تعالى (٢٤ التوبة): ﴿ **قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها مساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله، وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره** ﴾. فجنس المحبة يكون لله ورسوله، كالطاعة تكون لله ورسوله، والإرضاء لله ورسوله ﴿ **والله ورسوله أحق أن يرضوه** ﴾ (٦٢ التوبة). والإيتاء لله ورسوله ﴿ **ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله** ﴾ (٥٠ التوبة).

وأما العبادة وما يناسبها من التوكل والخوف ونحو ذلك فلا يكون إلا لله وحده كما قال تعالى (٦٤ آل عمران): ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون** ﴾ وقال تعالى (٥٩ التوبة): ﴿ **ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا**

حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون﴾ فالإيتاء لله ولرسوله لقوله تعالى (٧ الحشر): ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾.

وأما الحسب وهو الكافي فهو الله وحده كما قال تعالى (١٧٣ آل عمران): ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل**﴾ وقال تعالى (٦٤ الأنفال): ﴿**يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين**﴾ أي حسبك وحسب من اتبعك الله. ومن ظن أن المعنى حسبك الله والمؤمنين معه فقد غلط غلطاً فاحشاً.

وتحرير ذلك أن العبد يراد به المعبد الذي عبده الله فذلله وبره وصرفه وبهذا الاعتبار فجميع المخلوقين عباد الله من الأبرار والفجار والمؤمنين والكفار وأهل الجنة وأهل النار، إذ هو ربهم كلهم ومليكهم لا يخرجون عن مشيئته وقدره وكلماته التامات التي لا يجاوزها برّ ولا فاجرّ، فما شاء كان وإن لم يشأوا وما شاؤوا إن لم يشاء لم يكن، كما قال تعالى (٨٣ آل عمران): ﴿**أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون**﴾ فهو سبحانه رب العالمين وخالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم ومقلب قلوبهم ومصرف أمورهم، لا رب لهم غيره ولا مالك لهم سواه ولا خالق إلا هو، سواء اعترفوا بذلك أو أنكروه، وسواء علموا بذلك أو جهلوه ولكن أهل الإيمان منهم علموا ذلك واعترفوا به، بخلاف من كان جاهلاً بذلك أو جاحداً له مستكبراً على ربه لا يقر ولا يخضع له، مع علمه بأن الله ربه وخالقه فالمعرفة بالحق إذا كانت مع الاستكبار عن قبوله والجحد له كان عذاباً على صاحبه كما قال تعالى (١٤ النمل): ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين**﴾ وقال تعالى (١٤٦ البقرة): ﴿**الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم**

يعلمون ﴾ وقال تعالى (٢٣ الأنعام): **﴿ فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ﴾**..

فإذا عرف العبد ان الله ربه وخالقه وأنه مفتقر إليه ومحتاج إليه عرف عبوديته المتعلقة بربوبية الله، وهذا العبد يسأل ربه ويتضرع إليه ويتوكل عليه لكن قد يطيع أمره وقد يعصيه وقد يعبده مع ذلك وقد يعبد الشيطان والأصنام، ومثل هذه العبودية لا تفرق بين أهل الجنة وأهل النار ولا يصير بها الرجل مؤمناً كما قال الله تعالى (١٠٦ يوسف): **﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾** فإن المشركين كانوا يقرون أن الله خالقهم ورازقهم وهم يعبدون غيره، قال تعالى (٩ الزخرف): **﴿ ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ﴾** وقال تعالى (٨٦ المؤمنون): **﴿ قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون؟ سيقولون لله قل أفلا تذكرون؟ قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم؟ سيقولون لله قل أفلا تتقون؟ قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون؟ سيقولون لله قل فأنّى تسحرون ﴾**.

وكثير ممن يتكلم في الحقيقة ويشهدها يشهد هذه الحقيقة، وهي الحقيقة الكونية التي يشترك فيها وفي شهودها ومعرفتها المؤمن والكافر والبر والفاجر، وإبليس معترف بهذه الحقيقة وأهل النار، قال إبليس (٣٦ الحجر، ص ٧٩): **﴿ رب فانظرني إلى يوم يبعثون ﴾** وقال (٣٩ الحجر): **﴿ رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين ﴾** وقال (٨٢ ص): **﴿ فبعزتك لأغوينهم أجمعين ﴾** وقال (٦٢ الإسراء): **﴿ أرأيتك هذا الذي كرمت علي ﴾** وأمثال هذا من الخطاب الذي يقر فيه بأن الله ربه وخالقه وخالق غيره وكذلك أهل النار قالوا (١٠٩ المؤمنون): **﴿ ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين ﴾**، وقال (٣٠ الأنعام): **﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا ﴾**.

فمن وقف عند هذه الحقيقة وعند شهودها ولم يقم بما أمر به من

الحقيقة الدينية التي هي عبادته المتعلقة بإلٓهيته وطاعة أمره وأمر رسله كان من جنس إبليس وأهل النار وإن ظن مع ذلك أنه من خواص أولياء الله تعالى وأهل المعرفة والتحقيق الذين سقط عنهم الأمر والنهي الشرعيان كان شراً من أهل الكفر والإلحاد، ومن ظن أن الخضر أو غيره سقط عنهم الأمر لمشاهدة الإرادة ونحو ذلك كان قوله هذا شراً من أقوال الكافرين بالله ورسله، حتى يدخل في النوع الثاني من معنى العبد وهو العبد بمعنى العابد فيكون عابداً لله لا يعبد إلا إياه فيطيع أمره وأمر رسله، ويوالي أولياءه المؤمنين المتقين ويعادي أعداءه.

وهذه العبادة متعلقة بإلٓهيته تعالى، ولهذا كان عنوان التوحيد لا إلٓه إلا الله، بخلاف من يقر بربوبيته ولا يعبد معه إلٓهاً آخر.

فالإلٓه الذي يألهه القلب بكمال الحب والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء ونحو ذلك، وهذه العبادة هي التي يحبها الله ويرضاها، وبها وصف المصطفين من عباده، وبها بعث رسله. وأما العبد بمعنى المعبد سواء أقر بذلك أو أنكره فتلك يشترك فيها المؤمن والكافر، وبالفرق بين هذين النوعين يعرف الفرق بين الحقائق الدينية الداخلة في عبادة الله ودينه وأمره الشرعي التي يحبها ويرضاها ويوالي أهلها ويكرمهم بحسبه، وبين الحقائق الكونية التي يشترك فيها المؤمن والكافر والبر والفاجر التي من اكتفى بها ولم يتبع الحقائق الدينية كان من أتباع إبليس اللعين والكافرين برب العالمين، ومن أكتفى بها في بعض الأمور دون بعض أو في مقام أو حال نقص من إيمانه وولايته لله بحسب ما نقص من الحقائق الدينية.

وهذا مقام عظيم فيه غلط الغالطون، وكثر فيه الاشتباه على السالكين، حتى زلق فيه من أكابر الشيوخ المنتسبين إلى التحقيق والتوحيد والعرفان ما لا يحصيهم إلا الله الذي يعلم السر والإعلان.

ما هو إلّه المتصوفة وما نمط عبوديتهم له

على ضوء ما عرضنا له من تعريف العبودية الخالصة للإلّه الواحد الخالق الرازق المحيي والمميت. وعلى ضوء الإقرار بتوحيد الله وربوبيته توحيداً له سبحانه يقتضي الإيمان بصفاته تعالى بحيث لو اعتقد أن هناك مماثلة أو مشابهة بين صفاته تعالى التي أثبتها لنفسه وأخبر بها نبيه ﷺ وبين أحد من الخلق فقد أشرك .

فإن دراسة عقائد أقطاب التصوف توقفنا أمام معبود من العبث والمراء أن نجد أقواماً يلوكون دعاوى فارغة لا تستقيم والفطرة ولا تتفق وحقائق العقيدة في الإسلام فمعبود أقطاب المتصوفة على ضوء ما كتبوا على أنفسهم هو معبود غير رب العالمين تماماً. فابن عربي وصف معبوده بأنه «الوهم» عندما قال في «فصوص الحكم»: «فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت: شبهت في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل، فارتبط الكل بالكل، فلم يمكن أن يخلوا تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه، قال الله تعالى: ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ فنزه وشبه ﴿ **وهو السميع البصير** ﴾ فشبه، وهي أعظم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف، فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه».

ثم قال ـ في مثل ضربه للتشبيه في التنزيه، والتنزيه في التشبيه:

«مثل من يرى الحق في النوم، ولا ينكر هذا، وأنه لا شك الحق عينه، فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجليها فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبر - أي يجاز عنها إلى أمر آخر، يقتضي التنزيه عقلاً، فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها في التنزيه، ومما ظهرت فيه، فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة.

ولما كان إله القوم «هوى» في النفوس وعاطفة حسية غريزية فلا بأس أن تختلط الأمور وتتعانق المعتقدات ويلتذ بها المتعبدون من أرباب العشق الصوفي على دين الحلاج ودين ابن عربي وابن الفارض وها هو ابن الفارض في أبيات من الشعر الغريزي الذي تتواكب فيه المعتقدات الوثنية والشركية وتتعانق ولتنظر إليه وهو يشدو بغير عقل وبغير دين أيضاً:

في مجلس الأذكار سمع مطالع ... ولي حانة الخمار عين طليعة
وما عقد الزنار حكماً سوى يدي ... وإن حل بالإقرار بي، فهي حلت
وإن نار بالتنزيل محراب مسجد ... فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه ... يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وأن خر للأحجار في البد عاكف ... فلا تعد بالإنكار بالعصبية
فما زاغت الأبصار من كل ملة ... وما زاغت الأفكار من كل نحلة
وما احتار من للشمس عن غرة صبا ... وإشراقها من نور أسفار غرتي
وإن عبد النار المجوس وما انطفت ... كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما عبدوا غيري، وإن كان قصدهم ... سواي وإن لم يعقدوا عقد نيتي
رأوا ضوء ناري مرة، فتوهمو ... ه ناراً، فضلوا في الهدى بالأشعة

والعجيب الغريب الذي لا يمكن لعاقل زعمه حتى بكل ضروب التأويل ومتاهات المجاز والألغاز التي يتقنها الصوفية ويعشقون دروبها وسراديبها، أن تكون صور ومقامات معبودهم على غرار أحوالهم ومواجدهم ومواجعهم. لكنهم في بعض الصور التي نأتي عليها قد تفوقوا على كل نماذج الشرك والوثنية وألوان الكفر المختلفة فإذا كان بعض أصحاب العقائد

الكافرة بدين الله بعدما حرقوه وبدلوه قد اعتقدوا بتجلي الذات الإلّهية وتجسدها ـ تعالى الله ـ في صورة إنسان، كان فيها هذا الإنسان وأمه يأكلان الطعام. وهذا كان الإنسان قيماً اعتقد بعض هؤلاء الكافرين بدين الله فيه خصائص الذكورة والأنوثة ـ برأ الله تعالى نبيه عيسى بن مريم وطهره مما يقول الظالمون ـ وهذا عندهم سر عدم زواجه فإن معبود أقطاب التصوف أقل درجة وأهبط مستوى من معبود النصارى بعد كفرهم بنبي الله عيسى إن معبود أقطاب التصوف يجيء في بعض صور مجيئه في صورة امرأة، والمحير حقاً أن الصوفية يلهجون بذكر النساء ويرونهم أكمل وأتم وأجمل لتعينات الذات الإلّهية التي يعتقدونها ويبدو أن في أعماق المتصوفة بحكم البدعة الفنية التي تسيطر على عقولهم وقلوبهم نوعاً من الشبق الحاد الملتهب بالصريخ الحاد والمزلزل من رجفات الشهوة نحو النساء. وهذا واضح جداً في العناية الفائقة التي لقيتها المرأة الدرويشة في الأدب الصوفي.

ومن أجل هذه الغاية فقد افترى ابن عربي على رسول الله ﷺ وأمسك ببعض ما قاله ﷺ ولوى زمامه وسمم جوهره لأنه لما كان: (ﷺ). (في زعمهم الكافر الكاذب) هو صور الحق كلها ـ حاشاه ﷺ ـ لتحققه بالحقيقة الأحدية والواحدية. والنساء عند الصوفية هن أجمل تعينات الذات الإلّهية ـ تعالى الله ـ لهذا زعموا كاذبين وافتروا كافرين أن محمداً الذي هو الكل حن إلى بعض تعيناته أو أجزائه. وهذه العلاقة التي يعتقدها الصوفية بين معبودهم المتعين في محمد ـ حاشاه ﷺ ـ وبين ربهم المتعين في صور النساء، بحكم أن للمحب عندهم ناحية فيها يشتاق الحق إلى الخلق، وناحية يشتاق الخلق إلى الحق وشوق الحق عندهم له اعتبارات ومظاهر. يعبر عن هذه العقيدة ابن عربي في التصوف في فص حكمة فردية في كلمة محمدية[1] فيقول عن رسول الله ﷺ عدواناً وافتراءً وتحريفاً لما قاله ﷺ:

---

(١) الفصوص صفحة ٢١٢.

(وإنما حبب إليه النساء، فحن إليهن، لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية: ونفخت فيه من روحي. ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه، فقال للمشتاقين: يا داود إني أشد شوقاً إليهم)[١].

ثم ذكر العبد المؤمن، وأنه لا يرى ربه إلا بعد الموت، فاشتاق الحق لوجود هذه النسبة، يعني رؤية المؤمن له تعالى بالموت، ثم قال: «فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا إلى نفسه، ألا تراه خلقه على صورته، لأنه من روحه، ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة، فكان روح الإنسان ناراً، لأجل نشأته، ولهذا ما كلم الله تعالى موسى إلا في صورة النار» (وجعل حاجته فيها، فلو كانت نشأته طبيعية، لكان روحه ناراً) وكني عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه (وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً) فبطن نفس الرحمن فيما كان (به) الإنسان إنساناً، ثم اشتق له (منه) شخصاً على صورته سماه: امرأة، فظهرت بصورته، فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه فحببت إليه النساء، فإن الله أحب من خلقه على صورته، وأسجد له ملائكته (النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم، وعلو نشأتهم الطبيعية) فمن هناك وقعت المناسبة، والصورة أعظم مناسبة، وأجلها وأكملها، فإنها زوج أي شفعت وجود الحق، كما أن هناك المرأة ضعفت بوجودها الرجل، فصيرته زوجاً، فظهرت الثلاثة: حق ورجل وامرأة[٢] فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه، فحبب إليه ربه النساء، كما أحب الله من هو على

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١٥.

(٢) هذا هو التثليث عند ابن عربي، وهو بعض ما استمده من المسيحية المفلسفة بيد أنه زاد الكفر شناعة، فقال بثالوث هو «حق ورجل وامرأة» الثلاثة إله واحد.

صورته[1] انتهى وقد علم من هنا قطعاً أنه يريد بالصورة في خلق آدم على صورته معناها المتعارف[2]».

ثم قال: «فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من (غير) استحضار صوره ما كان شهوداً في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل[3] ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة. فلهذا أحب ﷺ النساء، لكمال شهود الحق فيهن، ـ حاشا لرسول الله ﷺ من هذه

---

(١) ص ٢١٦ فصوص.

(٢) لا بل يريد بالصورة غير هذا، يريد بها هوية الذات، يعني أن هوية آدم وماهيته عين هوية الحق وماهيته.

(٣) علق العلامة الشيخ عبد الرحمن الوكيل رحمه الله على كلام هذا الكافر فقال: الرجل والمرأة عند ابن عربي صورتان من صور الله، يعني حقيقته تتجلى في صورتي رجل وامرأة، وفي حال المواقعة يسمى الرجل فاعلاً، والمرأة منفعلة، ويدين الزنديق بأن ربه فاعل منفعل معاً، فهو فاعل لتعينه في صورة رجل، وهو منفعل لتعينه في صورة امرأة مع رجل. ولما كانت المرأة ـ هكذا يصور الزنديق ـ تعتبر فاعلة، لشدة تأثيرها في الرجل في تلك الحال العاصفة بالشهوة، فإن شهود الإلّه الصوفي في المرأة الهلوك أتم وأكمل، إذ يشاهد فيها في صورة فاعل ومنفعل وهنا يبدو خطر التصوف الجامح على الخلق والعرض والأمة، ماذا يفعل الصوفي وهو يؤمن أن المرأة هي أتم وأكمل مجالي الإلّه؟ ماذا سيحدث منه وهو يوقن أن ربه امرأة يواقعها رجل؟ اعفني من الجواب، لأنك ستدرك الجواب، ستدرك أن التصوف دعوة ملحة إلى الإباحية الماجنة، وهذا يؤكد لك ما قررته من قبل، وهو أن لحيوان الشهوة المعربد في أعماق ابن عربي أثراً بعيداً في تصوفه، فقد تدله ـ وهو بمكة حين زارها سنة ٥٩٨ هـ بحب غانية هي ابنة الشيخ مكين الدين الأصفهاني، ولكنها لم تهدهد من نزواته الفواجر، ولم ترد غلة ذئبه الظامىء إلى الدم. فنظم ـ يستدرجها إلى الغواية ـ فيها ديوان شعره المسمى: ترجمان الأشواق وابن عربي نفسه يقر بأنه نظم ديوانه هذا تشبيباً بتلك الغانية القتول، وحين عصفت الفضيحة بهواه، فر هارباً من مكة، حتى لا يجابه عار الفضيحة، بيد أن الهوى ظل يعصف به، ويلهبه. وثمة نفس عن جحيمه بخيالات زندقته، فراح يصور ربه في صورة امرأة، ويزعم أنه يتجلى ـ أجمل وأحلى ما يتجلى ـ في صورة امرأة تقترف كل هذا من أجل امرأة لم تستطع شهوته أن تضرس منها اللحم، وتعرق العظم.

الفرية ـ إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً[١] فإن الله بالذات غني عن العالمين، وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله (وأعظم الوصلة النكاح) وهو نظير التوجه الإلّهي على من خلقه على صورته، ليخلفه، فيرى فيه نفسه، فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه، فظاهره خلق، وباطنه حق».

وهذا يدلك على أن الإلّه عنده كالكلي الطبيعي[٢] لا وجود له إلا في ضمن جزئياته.

ثم قال: «فمن أحب النساء على هذا الحد، فهو حب إلّهي، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصةً نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورة بلا روح عنده، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح، ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته أو لأنثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ، ولكن لا يدري: لمن؟ فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يعلم، كما قال بعضهم:

صح عند الناس أني عاشق　　غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا. أحب الالتذاذ، فأحب المحل الذي يكون فيه، وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها، لعلم بمن التذ، ومن التذ؟[٣] وكان كاملاً وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله: (٢ : ٢٨٨)

---

(١) أي لا بدّ للإلّه الصوفي من جسد يتعين فيه، فتأمل. من تعليقات الشيخ عبد الرحمن الوكيل على كتاب الشيخ البقاعي رحمه الله: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي هامش ص ١٤٤.

(٢) يعني به: ماله من معنى في أذهان العامة، لا الزواج.

(٣) يقول: لو تأمل الرجل الملتذ بالمرأة، لعلم أنه ليس مع امرأة، بل مع الإلّه الصوفي وأنه ليس هو الملتذ، بل الإلّه الذي تعين فيه، وأعتذر للقراء عن ذكر هذا النتن الأباحي الصوفي، فأنا بصدد هتك القناع عن فاحشة آثمة تتراءى في شف من القدسية والروحانية، =

﴿ **وللرجال عليهن درجة** ﴾ نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته، مع كونه على صورته، فبتلك الدرجة التي تميز عنه بها كان غنياً عن العالمين، وفاعلاً أولاً، فإن الصورة فاعل ثانٍ، فماله الأولية التي للحق، فتميزت الأعيان بالمراتب، فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف فلهذا كان حب النساء لمحمد ﷺ عن تحبب إلٓهي (وأن الله أعطى كل شيء خلقه، وهو عين حقه، فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه بمسماه أي بذات ذلك المستحق) وإنما قدم النساء ـ أي في قوله ﷺ ـ «حبب إلي من الدنيا» النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة[1]. . لأنهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة، وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني، فإن فيه انفتحت صورة العالم أعلاه وأسفله»[2]

= وتمزيق الستر عن خبيث يقترف الجريمة وهو ربان السجود في المحاريب وتبصير المسلمين بمجوسية التصوف، وما تكيد به لهم حتى يعتصموا بحبل الله وحده.

(١) أخرجه أحمد والنسائي والحاكم والطبراني والبزار وابن أبي شيبة، وقد أعله ابن عدي والدارقطني والعقيلي، وليس في شيء من طرقه لفظ ثلاث. انظر تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر وتمييز الطيب من الخبيث للشيباني وبهذا ينهدم كل ما بناه الزنديق ابن عربي من التثليث وما هول به من تأنيث الإلٓه على لفظ «ثلاث» التي ليست في الحديث قط على ضعفه.

(٢) ص ٢١٨ فصوص.

الأنوثة صفة الإلّه الصوفي

ثم قال: إنه عليه الصلاة والسلام غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير، لأنه قصد التهمم بالنساء فقال: ثلاث، ولم يقل: ثلاثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران، إذ فيها ذكر الطيب، وهو منكر، وعادة العرب أن تغلب التذكير (على التأنيث)[1] ثم قال: «ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر، فبدأ بالنساء، وحكم بالصلاة، وكلتاهما تأنيث والطيب بينهما» «كهو» في وجوده فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقي، كذلك النساء تأنيث حقيقي، والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما، كآدم بين الذات الموجود هو عنها، وبين حواء الموجودة عنه، وإن شئت، قلت: القدرة، فمؤنثه أيضاً، فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم، حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم، والعلة مؤنثة[1].

---

(١) ص ٢٢٠ فصوص.

الإلّه الصوفي بين التقييد والإطلاق

ثم قال: «وثم مرتبه يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله: (١٧ : ٤٤) ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ أي بحمد ذلك الشيء[١] فالضمير الذي في (قوله): بحمده يعود على الشيء، أي بالثناء الذي يكون عليه، كما قلنا في المعتقد أنه (إنما يثني على الإلّه الذي في معتقده، وربط به نفسه، وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة، فإنما مدح الصانع بلا شك فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها، وإلّه المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه[٢] فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذلك إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك[٣] في ذلك

---

(١) معنى الآية: ما من شيء إلا ويسبح بحمد الله رب العالمين، ولكن ابن عربي يرجع الضمير في قوله: بحمده، على لفظة شيء ليتواءم هذا البهتان الزنديقي ومذهبه في الوحدة، فيكون معنى الآية عنده: ما من شيء إلا ويسبح بحمد نفسه لأن الله سبحانه عنده عين كل شيء، فإذا سبح شيء فالمسبح عنده والمسبح له هو الله (سبحانه وتعالى عما يقول الصوفية من كفرهم هذا).

(٢) في الأصل: صنعته.

(٣) يحذر المؤمن أن يذم دين الكافر، والموحد أن يذم دين المشرك، والمسلم أن يذم دين وثني أو يهودي. أو نصراني أو مجوسي، فذم أي دين - وإن كان سداه الأسطورة ولحمته الخرافة - جهل عميق بالحقيقة، فهؤلاء جميعاً دينهم واحد ومعبودهم في الحقيقة - وإن اختلفت نسبه أو إضافاته، أو أسماؤه - واحد، بل إنهم جميعاً عين واحدة، إذ كل واحد منهم أحد تعينات الذات الإلّهية، ومعبوداتهم في حقيقتها الرب الواحد، لأنها الحق تجلى =

لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد: لون الماء لون إنائه لسلم كل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة، وكل معتقد، فهو ظان ليس بعالم، ولذلك[1] قال: «أنا عند ظن عبدي بي»[2] أي لا أظهر له إلا في صورة معتقدة، فإن شاء أطلق، وإن شاء قيد، فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء[3] وعين نفسه[4].

وفي هذا اللون من الكفر يقول شعراً ابن الفارض.

ولا غرو أن صلى الأنام إلى أن	ثوت بفؤادي وهي قبلة قبلتي
لها صلواتي بالمقام أقيمها	وأشهد فيها أنها لي صلت
كلانا واحد ساجد إلى	حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن	صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

وفي تأكيد وتعميق هذا اللون من الكفر القائم على أن معبود قطب وحدة الوجود ومن بعده صاحب الكفر بالحلول والاتحاد يأتي هذا اللون من الشعر الذي يؤكد أن رب المتصوفة كثيراً ما يكون في غرائزهم ومشاعرهم في صور العاشقات المعشوقات.

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل	بتقييده ميلاً لزخرف زينة
بها قيس لبنى هام بل كل عاشق	كمجنون ليلى أو كثير عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها	بصورة حسن لاح في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر	فظنوا سواها، وهي فيها تجلت

= في صور هذه المعبودات، ودينهم واحد لأن الحق المتعين في كل واحد منهم هو الذي شرع هذا الدين وارتضاه. ذلك البهتان هو دين الزنديق ابن عربي، وهذا هو نص ما يريده.

(١) في الأصل: فلذلك.

(٢) متفق عليه عن أبي هريرة مرفوعاً. بيد أن تفسير الزنديق له إفك أثيم.

(٣) باعتبارها تعيناته أو ظاهره.

(٤) باعتبارها وجوداً مطلقاً، أو حقاً أو باطناً.

ففي النشأة الأولى تراءت لآدم بمظهر حوا قبل حكم الأمومة
فهام بها كيما يصير بها أباً ويظهر بالزوجين سر البنوة

وبعد أن يتجاسر زنديق القوم الأكبر على آدم عليه السلام حين وصفه بالهيام فإنه يفتري كذباً وكفراً حين يصوغ أو يلوك شعراً كفريا بالأبيات التي تقول: أن لبنى وعزة وليلى وغيرهن من العاشقات المعشوقات ما هنّ إلا الذات الإلّهية ـ تعالى الله ـ تعينت في صور هؤلاء العاشقات ومن ثم فبزعم زنديق القوم الأكبر فإن قيساً وجميلاً وكثيراً وعامراً، عشاق أولئك النسوة، ما هم بزعم الزنديق إلا الذات الإلّهية تعينت في صور هؤلاء العشاق. وكما سبق لنا الإشارة إلى أن المزاج النفسي المضطرب عند الصوفية والذي يشبه المزاج الفني عند من يسمون بالفنانين من شعراء وغيرهم هو وراء هذه التركيبة النفسية التي يغلب عليها طابع العشق «والذي هو إفراط الحب في عفاف وفي دعارة» ولذا فإن صور النزوات العارمة في شهوات ابن الفارض ومن على شاكلته ملتهبة ملتاعة. وفي الوقت الذي يعيب فيه المتصوفة ومن على شاكلتهم على المؤمنين بالله حقاً الإيمان بصفات الله تعالى من غير تشبيه ولا تمثيل على ضوء ما هي عليه في كتاب الله تعالى: ترى الأمراض والوساوس التي تستحسن الصور والأحوال عند الصوفية تجيء على مثل هذه الصور التي يقولها شعراً ابن الفارض.

وما برحت تبدو تخفي لعلة على حسب الأوقات في كل حقبة
وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة
ففي مرة لبنى وأخرى بثينة وآونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا، ولا كن غيرها وما أن لها في حسنها من شريكة
كذاك يحكم الاتحاد لحسنها كما لي بدت في غيرها وتزيت
بدوت لها في كل صب متيم بأي بديع حسنه وبأيت
وليسوا بغيري في الهوى لتقدم عليّ بسبق في الليالي القديمة
وما القوم غيري في هواي، وإنما ظهرت بهم للبس في كل هيئة
ففي مرة قيساً وأخرى كثيراً وآونة أبدو جميل ببثينة

تجليت فيهم ظاهراً واحتجبت با | طناً بهم فأعجب لكشف بسترة
وهن وهم - لا وهن وهم - مظاهر | لنــا بتجلينــا بحب ونضــرة
فكل فتى حب أنا وهو وهي حـ | ب كل فتى والكل أسماء ليسة
أسام بها كنت المسمى حقيقة | وكنت لي البادي بنفسي تخخت
وما زلت إياها وإياي لم تـزل | ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت
وليس معي في الملك شيء سواي | والمعية لم تخطر على ألمعيتي

هذا دين القائلين بوحدة الوجود ممن سبقوا ابن الفارض وممن لحقوا به وساروا على دربه. لا فرق بين ذاتهم والذات الإلٓهية فيما اعتقدوا وما قالوه عن عقيدتهم:

«ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت».

وقد أثر هذا اللون من التصوف تأثيراً عميقاً بإفساد عقول من جاء من الفلاسفة المنتسبين للمسلمين فقد أصبح التصوف كما يقول (كارادي فو) قطعة من مذهب الفارابي إذْ لم يعد تصوفه بالتصوف الروحي البحت القائم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ، بل تصوف نظري يعتمد على الأعمال الفكرية والبدنية.

ولو نظرنا إلى ابن الفارض وابن عربي لوجدنا تراثهما معاً قد أثر تأثيراً حاداً في مقامات ومدارج الصوفية وأصبحت مزاعم الرجلين هي الغـاية والمنتهى ولقد كان من بين الذين تتلمذوا على تراث ابن عربي الشيرازي الذي تبلورت عنده هو الآخر نظرية «الوحدة» في صورة جديدة غير التي زعمها ابن عربي. فبينما كان ابن عربي يرى الوجود حقيقة واحدة، ويعد التعدد والكثرة أمراً قضت به الحواس الظاهرة. ويلخص نظريته في قوله «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها»[1] فإن الشيرازي يؤكد أن الوجود أمر أصيل ومحقق في الخارج، على أنه يجب ألا يغيب عنا أن المفارقات بين ابن

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية جـ٢/٦٠٤.

عربي والشيرازي ليست بذات أثر يذكر، إذا ما قارنا بين قول ابن عربي عند التصريح بما أسماه عقيدة الخاصة: (وحدة الوجود، فما أفردتها على التعين لما فيها من الغموض ولكن جئت لها مبددة في أبواب هذا الكتاب[١] مستوفاة مبنية فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها عن غيرها: فإنها العلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى يستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني، والأسافل بالأعالي.

وأما صدر الدين الشيرازي فيقول في نص له: «وقد أشرت في رموزه إلى كنوز الحقائق، لا يهتدي إلى معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب، وينتهي في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية، وقد صنفته لإخواني في الدين، ورفقائي في طريق الكشف واليقين، وسنقيم البرهان على الوجوديات وإن تأثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول، وظهورات دوره وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة[٢].

والشيرازي وابن عربي والسهروردي وابن الفارض يمزج فكرهم وعقائدهم جميعاً الشيرازي حين يقول: «فإن للوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيات والأعيان الإمكانية لوجود حقيقي. إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود، وطور من أطوار تجلياته، والممكنات باطلة الذوات أولاً وأبداً والموجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته، هو المسمى بغيب الغيب وظهور بذاته لفعله ينور به سموات الأرواح وأراضي الأشباح»[٣].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٤٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي (الأسفار الأربعة) نسخة بدار الكتب المصرية طبع حجر رقم (١) لم تحقق ولم تنشر بينما هي مصدر مهم في المذهب الإشراقي الصوفي جـ ١ صفحات ١ - ١٠، ١٥/١٦.

(٣) المصدر السابق جـ ٩١/١.

روى: المقري في نفح الطيب أنّ عبد الحق بن سبعين ٦١٣ - ٦٦٧ هـ. قال ذات يوم لأبي الحسن الششتري ٦١٠ × ٦٦٨ هـ: «إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إليّ»[١] وسواء صح صدور هذا القول من ابن سبعين أو لم يصح فإن تأثير مدرسة ابن مسرة الأندلسي في عقيدة ابن عربي خاصة ومدرسة وحدة الوجود عامةً لا يمكن إهماله.

ويبدو أن تاريخ الفكر الفلسفي في إسبانيا كان صورة مطابقة إلى حد ما لما كانت عليه الثقافة المشرقية الغنوصية وقد اعتمد «أسين بلاسيوس» هذا الرأي معتمداً على ابن حزم القرطبي وعلى «صاعد الطليطلي»[٢] فإذا ذكرنا أن الفاتحين المسلمين لم يكن همهم إبان نشر الدعوة إدخال دراسات فلسفية غير أنه لما رحل بعض المسلمين من الأندلس إلى المشرق عادوا لأول مرة بثقافات وعقائد الجهمية والمعتزلة والخوارج والباطنية، وهذا يدل على أن هذه الأفكار كانت قد بدأت تتسرب من خلال عقائد المعتزلة والتشيع الباطني، أدركنا دور ابن مسرة هذا حين اعتزل في جبل قرطبة وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه موحياً للناس أنه يتكلم بمنهج أهل السنّة في حين أنه كان ينحرف عنها انحرافاً شديداً حتى أصبح يردد آراء المعتزلة والشيعة والباطنية وعندما التقت آراء رجال مدرسة الرعيني مع آراء ابن مسرّة تم إدماج منهج للمدرستين اعتبر فيه شيخ الجماعة إماماً دينياً سياسياً مقدماً وكان بين التعديلات التي أقرها رجال المدرستين مدرسة الرديني ومدرسة ابن مسرّة إباحة نكاح المتعة واعتقاد أن العالم سيظل هكذا بلا نهاية على الإطلاق[٣].

---

(١) المقري: نفح الطيب. جـ ٥٨٣/١.

(٢) (أسين بلاسيوس): نحل جنثالث بالنثيا (تاريخ الفكر الأندلسي ترجمه الدكتور حسين مؤنس. صفحة ٢٢٣.

(٣) ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» جـ ١٩٩/٤.

وإذا ما تتبع الباحث امتداد ابن مسرّة بعد الرديني فإنا لا نجد له أثراً يذكر سوى تأثير في ابن العريف المتوفي **٥٣٥** هـ، ثم ابن برجان **٥٣٦** هـ. ثم ابن قسي **٥٤٦** هـ. ثم الشيخ أبي مدين **٥٩٤** هـ. وهذا الرجل «أبو مدين» هو أستاذ ابن عربي الذي تتلمذ عليه وعاصره[١] والآن أصبح المدخل المباشر أمامنا لثقافة ابن عربي هو دراسته الأولى على آراء مدرسة ابن مسرّة وامتدادها لدى ابن العريف وابن برجان وأبي مدين. وهي مدارس ذات اتجاه منحرف ومتطرف[٢].

أما ابن عربي فإن عقيدتَه تتجلى واضحة في نظرية وحدة الوجود التي تولدت عنها نظريته في وحدة الأديان ونظريته في الإنسان الكامل.

يقول الدكتور عبد القادر محمود: «فإذا عدنا إلى الفصوص فغاية ابن عربي منه كما زعم البحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة ما أسماه الوجود الممكن (العالم) بما أسماه بالوجود الواجب (الله). وأخص ناحية فيه كما زعم البحث في الحقيقة الإلّهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام. فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهي تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي، والسبوحية في الفص النوحي، والقدوسية في الفص الإدريسي، والحقية في الفص الإسحاقي، والعلية في الفص الإسماعيلي، والفردية في الفص المحمدي، فابن عربي يلخص عميق مذهبه في الصوفية، كما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معاً ويقرر فيه ما اعتبره قضية عامة في طبيعة الوجود، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان وهذه هي ناحيته الفلسفية، ويتلمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشخصية وهذه هي ناحيته الصوفية. ويفتري ابن عربي على الله ويقول في

(١) بلاسيوس «تاريخ الفكر الأندلسي» صفحة ٣٦٨.
(٢) بلاسيوس «تاريخ الفكر الأندلسي» صفحة ٣٦٩.

الفتوحات أن ما كتبه إملاء من الله فقد ذكر في مقدمـة الفصوص: أن رسول الله ﷺ ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملاً. إن خلاصة مذهب ابن عربي يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته في وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد، بالاتصال، بالإشراق، أو كنتيجة لمزج فكرة النور المحمدي من الخلق بفكرة العقل الفعال عند المتصوفة، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي أيضاً ومدرسته. وقد تغلغلت نظرية محيى الدين بن عربي في مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣١ هـ لدى نظريته في وحدة الشهود والحب الإلّهي، وجـلال الدين الـرومي ٦٧٠ هـ الذي وصـل بالشعـر الفلسفي المـذهبي لمدرسـة ابن عربي إلى غـايـات بعيـدة وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري ٦٦٨ هـ في القطبية، والإنسان الكامل التي توسع فيها الجيلي ٨٠٥ هـ كما أثرت مدرسة ابن عربي المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ هـ في الأفق اليهودي والمسيحي. ولا شك أن ابن عربي أخذ فكرة الحلاج في الناسوت واللاهوت، لكنه اعتبرهما في نظريته فن وحدة الوجود وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، فإذا نظرنـا إلى وجهها الخـارجي أسميناها ناسوتا وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها أو وجهها الآخر الداخلي أسميناها لاهوتا، هاتان الطبيعتان اللتان كانتا منفصلتين عند الحلاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة متحققين في كل موجـود من الموجـودات، وهما مترادفتان لكلمتي الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب المصـطلح الحلاجي المسيحي. الجـديد في تخليق ابن عـربي المذهبي للنظرية أن الحق المتجلي في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى الصور من هنا ظهرت نـظريته في القـطبية والإنسـان الكامل، كما سنرى أيضاً أن لمتولدات هذه النـظريات الضخمـة نتائـج أبسطها أن وحدة الوجود هي المعنى الذي ينطبق في نظر مدرسة ابن عربي على وحدانية الإسلام. لهذا قضى ابن عربي خاتم الأولياء الذي هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكماله وتحققه بجوهر الولاية التي هي أفضـل من

النبوة، وبدعوته التجديدية في وحدة الأديان والعقائد ـ قضى ابن عربي برد اعتبار فرعون كما حكم الجيلي في مدرسته برد اعتبار إبليس أحد رواد الحلاج قبل ابن عربي[1].

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي نجد بذورها كما ذكرنا إجمالاً في حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية ـ لدى الصوفية الهندية، وذلك في قول «باسديو»[2] (قال باسديو في كتاب بسكيتا): أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلٓهية لأن «بشن» جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بند (الفيدا). تطورت هذه الفكرة في «براهمان» الأزلي الأبدي (الحياة التي تدب في كل جسم)، الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز أو كالصورة التي ترتسم في إنسان العين، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء[3] ولا شك أن ابن عربي قد أخذ هذه النظرية التي انتقلت في صورة ومذهب الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانبثاق الرواقي[4].

هذا ومما يجدر ذكره في هذا المقام، أن الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود قد توسع في الكشف عن الجذور التاريخية والمنابع والروافد والعقائد الأجنبية التي تسربت إلى عقول المسلمين في بلاد العرب والعجم على السواء حتى قفزت في شكل فلسفات ونظريات شكلت عقائد المتصوفة ومن على شاكلتهم ممن حسبوا على التاريخ الإسلامي والمسلمون منهم براءً كابن عربي وابن الفارض وابن سبعين وغيرهم ممن خلطوا في عقائدهم بين الوثنيات القديمة وعقائد اليهود والنصارى وقد ذكر

(١) المصدر السابق.

(٢) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الدكتور عثمان أمين الفلسفة الرواقية ١٤٢ ـ ١٥٦ وهو من المراجع الممتازة عن الرواقية.

الدكتور عبد القادر محمود أن المستشرق الأستاذ آسين بلاسيوس. Asin Plcious في بحثه الإسلام المنتصر .El islam Don Crist Tranizades ذكر أن لفظ القبض الذي يصور الفكرة الجوهرية للطريقة الشاذلية لها نظائرها في عبارات خوان الصليبي .San Juon de la Cruz حين يستخدم نفس المعنى في مرادفاته المختلفة حسب المفهوم الشاذلي وهذه المرادفات هي: .Poner, Prision / Apretura, Aprrieto, Enestrecho ومثل ذلك لفظ البسط عنده ويرادف عند (خوان) لفظ Anchura وبلاسيوس هنا يؤكد أثر المدرسة الشاذلية عن أمثال خوان الصليبي ومن تبعه[1].

نصل من هذا إلى ابن عطاء الله السكندري أقوى رجال المدرسة الشاذلية علمياً وأثراً لدى نظريته.

وتبدو لنا حقيقة هامة في المدرسة الشاذلية عامةً منذ رحل إمامها أبو الحسن من المغرب ومريدوه عام ٦٤٢ هـ إلى مصر - هذه الحقيقة الهامة هي أن المدرسة الشاذلية ممثلة في إمامها تتلمذت في شبابها وصباها مع محيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) على أستاذ واحد هو أبو مدين الغوث التلمساني ت ٥٩٤ هـ. ثم انفصلت المدرستان أساساً حين تتلمذ الشاذلي على مدرسة الإمام الغزالي بينما تتلمذ ابن عربي على نظريات مدرسة الحلاج والسهروردي كما سنرى[2].

ويؤكد اعتزاز المدرسة الشاذلية بالغزالي ما رواه ابن عطاء الله[3] في كتابه لطائف المنن عن إمامة الكبير الشاذلي (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام الغزالي) وكان يقول عن كتابه الإحياء (كتاب الإحياء يورثك العلم) ولكن المدرسة الشاذلية رغم معاصرتها في البداية

---

(١) آسين بلاسيوس. الإسلام المنتصر. مجلة الأندلس مدريد ١، ٢٤ وانظر أدبري.
Arberry: Sofism 1950 p. 87 - 89.

(٢) الشعراني: الطبقات جـ٢، ١٩، ٢٠ وانظر الدكتور أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله نص رسالة الماجستير من كلية آداب القاهرة ص٤٨ وما بعدها القاهرة ١٩٥٨.

(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص ٦٢، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

لابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) بالنسبة لأبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ) زميل صباه وشبابه رغم اختلاف اتجاههما ورغم معاصرتها في النهاية لابن تيمية (٦٦١ هـ ـ ٧٢٨ هـ) بالنسبة لابن عطاء الله (٦٥٨ ـ ٧٠٩ هـ) رغم اختلاف اتجاههما أيضاً ـ أقول إن المدرسة الشاذلية في هاتين الحالتين آثرت الحكمة وهي تواجه تيار ابن عربي المنفصل وتيار ابن تيمية الثائر على الغزالي ومدرسته الشاذلية وعلى ابن عربي ومدرسته المنفصلة التي يصلها ابن تيمية رحمه الله أحياناً مع مدرسة الغزالي في تيار واحد. أما تلك الحكمة التي آثرتها المدرسة الشاذلية فهي الحيدة والصمت أحياناً فهي لم تهاجم مدرسة ابن عربي وإن دافعت دون قدح عن منهج الغزالي ومدرسته إزاء تيار ابن تيمية السني السلفي وقد آثرت المدرسة الشاذلية منذ عهد إمامها الشاذلي أن تحسن الظن بما ورد على ألسنة مدرسة الحلاج وابن عربي[1] وإن اضطرت المدرسة الشاذلية مع ابن عطاء الله المعاصر لابن تيمية إلى الدفاع القوي عن إمامه الشاذلي إزاء هجوم ابن تيمية مما سبب خصومة بينه وبين ابن تيمية. فلا غرابة أن تقع الخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية الذي طعن الشاذلية في شخص أبي الحسن ووصله بنظريات ابن عربي. أما قصة الجدل والخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية فهي كما رواها ابن الألوسي البغدادي[2]: (إن ابن تيمية تصدى في تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلي في أحزابه فنقدها) وقد أورد الألوسي نصوص هذه العبارات التي وصفها ابن تيمية باتجاه ابن عربي ومدرسته.

---

(١) ماسينيون: عذاب الحلاج.

Luis Mossignon; Lo Possion d'al - Hallag. Paris 1922 Vol. 1, p 424 - 425.

(٢) ابن الألوسي البغدادي: جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين القاهرة ١٢٩٨ هـ ص ٤١، ٤٣، وانظر أيضاً بروكلمان

Carl. Brockel Mamm: Ceschichte der Arabischen Litterature, Berlin 1202 (Ibn Ata - Allah) Enzy Klopedie Des Islam p. 117.

أهم مؤلفات ابن عطاء: الحكم العطائية والتنوير في إسقاط التدبير، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس وعنوان التوفيق في آداب الطريق ولكن أشهر أعماله هي الحكم العطائية ثم نظريته في إسقاط التدبير

(الممارسات الصوفية في العالم الإسلامي)

امتلأت ديار المسلمين منذ حوالي ألف عام بعناصر صوفية، انضوت تحت مذاهب وطرق بعضها نقيض الآخر من حيث الممارسة وفن التعبير مما سمي (بالطريق) وذلك أن بعضهم لم يجد وسيلة للتعبير عن علاقته بربه، بعد انطفأ نور العقل عندهم، وقهرت أحكام الشريعة في حياتهم، وأصبحوا نماذج إفساد في مجتمعاتهم يمارسون الرقص في حلقات والتصفيق مجموعات تلك هي ملامح معظم الطرق الصوفية على طول مراحل التاريخ الأخير فضلاً عن الاستسلام للشيطان .

وقد لاحظ كتاب الفرق أن المتصوفة في سبيل نجاح ذلك الشكل الرمزي الذي استهووا به العامة وضعوا لأنفسهم شارات وعلامات واتخذوا طبولاً ودفوفاً، ونوتة موسيقية كاملة ومن اعتدل منهم ولم يلجأ إلى هذا الشكل المادي الحسي الذي يكاد أن يكون ضرباً من ضروب الوثنية والذي يشبه ما كان عليه بعض الجاهلين من اتخاذهم بين أساليب العبادة الوثنية البكاء والتصدية انشغل. بما اصطلحوا عليه وأسموه: الذكر الذي قسمه (السهروردي) في (عوارف المعارف)[3] إلى أربعة أقسام. ذكر باللسان، وذكر

---

(١) (نشأة التصوف الإسلامي) د. إبراهيم بسيوني ص ١٧٠ .

(٢) النيسابوري: (عقلاء المجانين) دمشق عام ١٩٥٤ ص ٩٠.

(٣) (عوارف المعارف) (السهروردي) مطبعة السعادة مصر ص ٢٢٩ .

بالقلب، وذكر بالسر، وذكر بالروح، فإذا صح فيما زعموا ذكر الروح سكت ذكر السر والقلب واللسان عن الذكر، وذلك عندهم هو ذكر المشاهدة.

وإذا صح ذكر السر سكت القلب واللسان عن الذكر وذلك ذكر إلٓهية.
وإذا صح ذكر القلب فتر اللسان عن الذكر وذلك ذكر الآلاء والنعماء ـ فيما ذكروا.

وإذا غفل القلب عن الذكر أقبل اللسان على الذكر ذكر السعادة[1].

بهذا الترتيب الذي لم يكن معروفاً ولا متداولاً في عصر صدر الإسلام، فضلاً عن افتقاد معناه ودلالته وهيئته إلى سند من السنّة رتب المتصوفة منهجهم هذا، إذْ ترفع بعضهم عن الهبوط بمستوى الممارسة الصوفية إلى أساليب التأثيرات المادية والأشكال الرمزية والاستعانة بالأدوات الفنية واكتفى بالتجريد.

وهذا ويرى بعض الباحثين أنه قد نجا بعض رجال الصوفية وإن كانوا قلة قليلة من الوقوع في متاهات الطقوس المادية وأشكال الممارسة الرمزية التي تعاون على تقديس وتبجيل الشيخ الصوفي من قبل أتباعه والاكتفاء بنوع من العلاقة التعليمية.

وحول هذا المعنى يروي صاحب (الحلية) عن منصور بن عمار الذي يقول فيما نسب إليه صاحب الحلية: (.. تكلمت في مجلس فيه سفيان بن عيينة والفضيل، وعبد الله بن المبارك.. فأما سفيان فترغرغت عيناه ثم نشفتا، وأما ابن المبارك فسالت دموعه، وأما الفضيل فانتحب فلما قام الفضيل وابن المبارك قلت لسفيان يا أبا محمد: ما منعك إن يجيء منك ما جاء من صاحبيك ؟ قال : هذا أكمد للحزن، فإن الدمعة إذا خرجت استراح القلب).

---

(١) (حلية الأولياء) أبو نعيم الأصبهاني جـ ٧ ـ ص ٣٠٢ مطبعة السعادة بمصر عام ١٩٣٢ م.

هذا وعلى نفس النهج الذي يعبر عنه في الفكر الغربي المعاصر بالمزاج (الميلودرامي) فإن ولع الصوفية في العصور المتأخرة التي غاب فيها عمل إسلامي راشد يقف في وجه انحرافهم قد دخل طوراً جديداً في المناجاة والإيقاعية مع صخب التأثير الفني للأدوات الموسيقية وذلك للتأثير في الجماعة وإحداث هدير وصخب في حركتها بحيث تشيع العفوية والارتجالية، بعيداً عن كل التزام شرعي انطلاقاً من إحساسهم الخاص بما أسموه أهمية (الإشارة) قبل (العبارة) ليدفعهم ذلك الشيخ حين يملأهم الطرب ويستولي عليهم الاندماج في المقام إلى ما يشبه حلقات الرقص الفردي أو الجماعي ولا يستطيع المرء، أن يميز بينهم وبين مجموعات ترقص في حانة للابتذال والفساد.

وفي هذا يقول (يحيى بن معاذ المتوفي سنة ٢٥٨ هجرية)

دققنا الأرض بالرقـ ص على غيب معانيكا
ولا عيب على رقص لعبد هائم فيكا
وهذا دقنا للأرض إذا طفنا بواديكا[1]

هذا ويخطىء الصوفية تماماً حين يربطون بين ما يعبرون عنه أثناء ممارستهم لطقوسهم الصوفية بما أسموه مذاقات الحب والفناء في المحبوب. وبين قول الرسول ﷺ (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً) فإن طعم الإيمان لا تعبير عنه إلا بالإسلام ممثلاً فيما شرع الله لعباده وفق القواعد التي أرادها الله في كتابه وعلمها رسوله ﷺ في سنته لا وفق الذوق الصوفي ولا الوجد الروحي، حتى لا يجد المسلم نفسه أمام متاهات النهج الصوفي وقد خرج تماماً عن روح الإسلام ولم يعد يملك منه حين يقوم به إلا أن يقول في سلبية ممجوجة كما يقول ابن العربي: -.

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

---

(١) (اللمع) أبو نصر سراج الدين - القاهرة عام ١٩٦٠ ص ٤٥٢.

وهذا الخلل الفكري في تناول أمور العقيدة الدينية الذي روّج له المتصوفة بعض الباحثين من القدامى والمحدثين في الوقوع في نفس المنزلق الفكري الذي يبعد المسلم الذي يتورط في الوقوع في هذه المتاهة عن قواعد الشرع الإسلامي وضوابطه حتى يصبح الأمر بعد ذلك أمام المتصوفة ميسراً لمختلف كل الأذواق وسهل التناول لجميع الأمزجة، طالما هم اطمأنوا إلى خداع ذلك المنطق المزعوم، وهو أن جوهر العلم الذي يشبه الوثن عند ابن عربي نهج يفوق التدين والالتزام بقواعد الشرع.

وفي هذا الخطأ الصوفي بل في هذا الخلل الفكري وقع بعض الباحثين[1] حين حاول أن يترجم هذا الفساد السلوكي بأنه سلوك ديني بقوله: (. . . والواقع أن التصوف يفوق التدين والتفلسف في تخليص القلب لهذا الحب وتنقيته لاستقبال تلك العاطفة، ذلك لأنه في التدين التقليدي، ينبغي أن تظل مجموعة من الأمور خافية عن الإنسان، بينما تحاول التجربة الصوفية، أن تحيط اللثام عن كل شيء، وأن تذيب الفواصل التي تغلف هذه الخافيات. . .).

وهذا النهج الفكري الذي أراده الصوفية في التفريق ما بين ما ذهبوا إليه وبين قواعد التدين الشرعي في العبادات وغيرها والخروج عن نطاق الالتزام بعقيدة السلف هو المستهدف أصلاً من غزو الأفكار الغير إسلامية للساحة الإسلامية وذلك لخلق جيلٍ من المسلمين علاقاتهم بربهم من خلال التدرج في مقامات الصوفية بدءاً من إرادة المريد حتى مقام الحلول المزعوم لكي يتم لهم كما يزعم بعض المتصوفة التفوق على التدين التقليدي والذي هو ارتباط بقواعد الشرع وعقيدة أهل السنّة والجماعة وذلك حتى تحقق الصوفية أهدافها المباشرة والتي كانت بأثر مباشر من نظرية الفيض الغنوصية التي طورت على يد ابن عربي فيما بعد، بعد أن دستها

(١) (دكتور إبراهيم بسيوني): (نشأة التصوف الإسلامي) دار المعارف مصر عام ١٩٦٩ ص ١٦٧.

الثقافة اليونانية على يد الإسماعيلية الباطنية الذين كانوا أدوات نقل جيدة لأفكار الفرس واليهود واليونان والنصارى من بعد حتى يمكن عزل جمهور أمة الإسلام عن الاعتصام بحبل الله المتين وسنّة نبيه ﷺ والانضواء تحت لواء أهل السنّة والجماعة.

وهذا هو الدور الرئيسي الذي قامت به المذاهب الصوفية على امتداد ديار المسلمين حين عملوا على استقطاب أجيال من المسلمين بينهم وبين منهج وعقيدة أهل السنّة والجماعة فجوة نفسية وروحية وعقدية، سلطان شيخ الطريق على نفوسهم هو الذي يصنع هذه الفجوة وهو الذي ما بعده سلطان[1].

رسوم التصوف وشعائره:

يقوم المذهب الصوفي بأشكاله المختلفة في العصر الحديث بعد أن مرّ بمراحل وتطورات عديدة أفسح فيها المجال دعاته المؤمنون والمروجون له للثقافات والمفاهيم والممارسات الغير الإسلامية على جملة من الآراء والنظريات ومفاهيم التناول تدل على مدى تأثر الفكر الصوفي بالنهج الباطني الشعوبي القديم الذي كانت عليه عقائد الكهنة عند الفرس القدامى وعند يهود السبي وإبان مراحل التشريد، حين اضطروا لوضع قواعد ورسوم تنظيم علاقاتهم بالكاهن أو بالقائم على أسرار الدين ومن هذه الرسوم على سبيل المثال لا الحصر ما يسميه المتصوفة بالطريق.

الطريق الصوفي ودلالاته:

الطريق الصوفي هو على ضوء ما كتب المتصوفة وما عرفه عنهم الراصدون والمؤرخون، هو أن يختار جماعة من المريدين شيخاً لهم يسلك

---

(١) (لويس، سنييون: (التصوف) ـ دائرة المعارف الإسلامية الجزء الخامس ص ٩٧.

بهم رياضة خاصة بهم على دعوى وزعم تصفية القلب لغاية الوصول إلى معرفة الله[1].

وهذا التصور ومن خلال تلك الغاية يفرض الطريق على المريدين اتباع الشيخ الإتباع الأعمى وتبجيله على اعتقاد من المريدين بأن الشيخ الصوفي (شيخ الطريق) قد انكشف له الحجاب وتجلت الأقدار وعرف الأسرار إلى غير ذلك مما يروج على ألسنة أتباع الطريق[2].

وعلى المريد إن كان يريد الاستمرار والتدرج في طريق صعود الطريق المواظبة على ما يردده الشيخ من أدعية وأذكار، على أن يكون في كل علاقاته بشيخه كما عبّر الشيخ (القشيري)[3] كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء لا حركة ولا تدبير وعندئذٍ يكون المريد قد أصبح عضواً في طريق الله على حد ما يزعمون من خلال شيخ صوفي من أهل الطريق، عرفوه بأنه: الولي الذي يتولى أمر أتباعه في قيادتهم نحو آخر المطاف في الطريق.

والولي عند الصوفية كما سبق القول إلى ذلك. هو الواصل إلى مرتبة العرفان عن الطريق الموصلة إلى أهدافهم المتصورة، وعلى ضوء حالات ومراحل المعرفة عندهم، والتي هي فيما يعتقدون مما اصطلحوا عليه مرحلة: الكشف أو الإشراف[4].

هذا ويعتقد الصوفية جميعاً بغير خلاف، القدامى منهم والمحدثون أن العارف هو الذي تنكشف له الحجب ويشهد من علم الله ما لا يشهد

---

(١) أبو حامد الغزالي (إحياء علوم الدين) جـ ٤ ـ ص ٦٤ طبعة المعرفة.

(٢) (القشيري) (الرسالة القشيرية) تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الأولى عام ١٩٦٣ صفحة ٩٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٠.

(٤) أبو حامد الغزالي (إحياء علوم الدين) جـ ٣ ـ ص ١٧.

سواه وتظهر على يده الكرامة التي هي عندهم أمر خارق للعادة يتكرر كبرهان لهذا الولي الصوفي المزعوم.

وقد ظل هذا النهج والتدرج في مراحل الطريق القائم والمعتمد على شخص بعينه أو من ينيبه عنه في حله وترحاله، أو من يخلفه بعد مماته هو الشكل المادي ومصدر التوجيه الروحي الذي تلوذ به جماعة المريدين بغير تنظيم طرائقي في مراحل الصوفية المبكرة، حتى آخر العمل الصوفي في العصور المتأخرة الشكل الجماعي والأسلوب التنظيمي، وأصبح بشكل أساسي أحد التيارات الاجتماعية المعبرة عن شكل سياسي في البلد الذي يعمل فيه أتباع الطريق في مواجهة شكل آخر.

هذا وقد أنشأ عبد القادر الجيلاني المتوفي سنة ٥٦١ هجرية الطريقة (القادرية) التي نرجح أنها أول طريقة منظمة لأهداف الصوفية منذ ذلك التاريخ.

وفي هذا يقول الدكتور أحمد غلوش في مجلة المقتطف: ليس من خلاف بين الطرق الصوفية من حيث الأسس والمبادىء الأصلية، وإنما الفرق في نوع الأذكار والأوراد التي يواظب عليها المريد من أتباع كل طريقة منها ثم يعقب على ذلك الدكتور أحمد غلوش متأثراً إلى حد ما بمنهجهم فيقول: قد يفتح الله تعالى على واحد منهم بطريق الإلهام ويؤتى خطا كبيراً من الأنوار القدسية فيكاشف بفائدة وكراسم معين من أسماء الله الحسنى فيكون ذلك سبباً أو أساساً لإنشاء طريقة جديدة ـ مشتقة من طريقته القديمة.... ومن ثم كان تعدد الطرق الصوفية على تقادم العصور[1] ولا نعتقد ان ذلك سبب كافٍ لتعدد وتنوع الطرق الصوفية بل نعتقد أن تعدد الطرق الصوفية إنما هو منهج باطني يستهدف بالتعدد إلقاء المزيد من

---

(١) عمر رضا كحالة (الفلسفة الإسلامية وملحقاتها) طـ دمشق عام ١٣٩٤ ـ ١٩٧٤ ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

الغموض والإبهام حول الأهداف والبواعث الحقيقية للحركة الصوفية باعتبارها فكراً وافداً على النهج الإسلامي الصحيح استهدف تحريف العقيدة وتعطيل عقل الأمة في ارتباط بشرع الله وسنّة نبيه ﷺ. هذا ويعتقد أتباع الطرق الصوفية أن سلوك الطريق يبدأ عند المريد باستشعار رغبة ملحة تستولي على القلب أي قلب الصوفي طبعاً فتنبعث بها في باطن المرء واعية قوية نحو تذوق الأعيان بالوحدان. وعدم الوقوف عند حد التصديق أو اليقين الذي حصل عليه بالتوارث أو بالاستدلالات المنطقية والعقلية.

هذا ويبلغ الغلو الصوفي مداه وهو يكشف عن مدى تبلد عقل معظم المتصوفة في النظر إلى قضايا العمل الشرعي والالتزام به حين يعبرون عن تدرج مراحل السالكين في الطرق الصوفية لقولهم: إن الرغبة في اتباع الطريق تأخذ في القلب ازدياداً وتمكناً في القلب بمقدار صفاء الروح واستعداد النفس إلى الرقي الروحي فيمتلكها الحنين والشوق إلى معرفة خالقها معرفة ذوقية لا نقلية[1] ولا عقلية ويغلب أن تساور الإنسان في هذه الحالة شكوك وظنون وأوهام خفية، فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية دون أن يجد من عقله مرشداً كافياً يحل معضلاتها، فيلجأ عند ذلك أحد المرشدين إلى طريق الحق، من المشايخ الصوفية المحققين العارفين بالله عند من يعتقد أنه سبق لهم سلوك هذا الطريق بعينه، وهو مأذون، من شيخه بالتسليك فيه، ويطلب إليه أن يدخله في عداد أتباعه الآخذين في السلوك إلى الله على يديه، ففي هذه الحالة يسمى الطالب مريداً، أي يريد السير في الطريق وهذه أولى المنازل وتسمى عند أتباع الطرق الصوفية منزلة الإرادة وعندها يتلقاها الشيخ بالفرح والسرور ويأخذ عليه العهد بالتوبة من

---

(١) لاحظ هنا أن الهدف الصوفي هو أن تكون العلاقة بين الله وخالقه من خلال ذوق العبد وإحساسه لا من خلال كتاب الله وشرعه فالهدف على ضوء النص الصوفي الذي بين أيدينا أن تكون معرفة الله ذوقية لا نقلية وهذا بغير شك يخالف منهج أهل السنة والجماعة حتى يتأكد معه خروج النهج الصوفي عن عقيدة السلف.

ذنوبه، والتبري من حوله وقوته، وإخلاص النيّة في مقصده، وغايته القيام بما يفرضه الطريق على السائر فيه، والأذكار والأوراد المشروعة عندهم فضلاً عن القيام بما يوجبه الدين من اتباع أوامره واجتناب نواهيه.

وهذه الفقرة الأخيرة هي اللازمة التقليدية التي تدس فيها مخاطر الطريق يوصى بملازمة التقوى في السر والعلانية، ومراقبة الله في كل حال ثم يلقنه الذكر ويعطيه الأوراد، ومن ثم يبدأ سلوك المريد ويسمى عند ذلك (سالكا)، جاعلاً أكبر همه في الدنيا الاشتغال بالعبادة والزهد والرياضة بحسب ما يرسمه له الشيخ، فيقبل على الله بصدق النية وتصوفية القلب عما سوى الله هكذا زعموا - حيث ينتقل بذلك إلى مقام يسمى مقام (العبودية) ويظل السالك يجاهد في الطريق نفسه وهواه حتى يتغلب عليهما بالإكثار من الفراغة والتذلل والتزلف إلى بارئه، على أن تكون الضراعة، بالأوراد والأذكار التي تميز الطريق عند غيره. وعند هذه المرحلة يعتقد أهل الطرق الصوفية أنه بعد مقام (العبودية) يصبح العبد أهلاً لأن تقبل عليه العناية الإلّهية بعد أن تقبل مناجاته وضراعاته لترتقي بعد ذلك في القلب لتصير عشقاً لله. وعند هذه يكون ابن الطريق قد دخل مقام (العشق)[1]. وعليه أن يظل سالكاً مواظباً على أذكاره وأوراده التي يتلقاها من شيخه وعلى ضوء توجيه شيخه تحسب الخطوات هنا في هذا المقام-بدقة محسوبة فإن كان السالك أهلاً للمزيد، فإنه يشغل وقته قارناً ذلك بالعزلة والخلوة والإقلال ما أمكن من الطعام والشراب والكلام والندم حتى تتملكه فيما يزعم الصوفية حالة علوية شريفة ينتقل بها إلى مقام (الوجد والهيام) وهو أسمى من مقام (العشق)[2].

وعند هذا المقام الذي فيما زعم المتصوفة يستولي على جميع النفس ويعطل عمل الجوارح غالباً ويقتل الهمة والإرادة الإنسانية. بل يجمد في

(١) الشعراني (الطبقات الكبرى) جـ ١ ص ٦ طبعة مصر.
(٢) عمر رضا كحالة (الفلسفة الإسلامية وملحقاتها) ص ٢٦٥.

نفس المسلم عقيدة الجهاد والعمل على تبليغ الدعوة استغراقاً وتفرغاً لقطع الطريق في متاهات وضروب الخط الصوفي الطويل.

عند هذا المقام المزعوم الذي يستولي على جميع النفس تتوارد على قلب السالك ما أسموه النفحات الربانية[1] والبركات الإلّهية توارداً متصلاً يعتقد أهل الطريق من الدراويش أنه بها تزداد معرفة السالك الباطنية لصفات الذات العلية (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) وهنا يصل السالك فيما زعموا إلى الحقيقة المجددة التي استهدفها يوم سلك الطريق. وتسمى عندهم هذه المرحلة (بمقام الحقيقة).

وليت الأمر يقف عند هذا المستوى بالقوم فيما ضلوا به عند هذه الحقيقة المزعومة، بل يعتقد أهل الطريق فيما زعموا أن وصول السالك إلى هذا المقام المدعى (الحقيقة) يمكنه من أن يظل يرتقي إلى منازل ثلاثة يزعمونها وتسمى عندهم التسمية التي تؤكد بنهاية الشوط الصوفي وقوع الإتباع والرواد في شرك الوثنية الحلولية التي قال بها اليهود والنصارى ومن قبل الفرس واليونان، هذه المنازل الثلاثة هي . . . (الفناء، اللقاء، البقاء).

وهذه المراحل الثلاث التي يعنون بها فناء العبد عن حظوظه وعن نفسه في الله ـ تعالى الله ـ على اعتقاد أنه أي العبد من خلالها تتجلى له عظمة الخالق سبحانه على قلب السالك، فلا يرى أمامه إلا الله ولا يجد في الوجود جميعاً إلا واجب الوجود سبحانه، وتمحى آثار الموجودات من أمام عينيه إلا وجود الله سبحانه وهم في هذا المقام يعتبرون السالك في سكر عن الوجود إلا ربه، وعندئذٍ يكون المعنى الذي عناه الحلاج وضلّ به وأضلّ (ما في الجبة إلا الله) قد أصبح أمام أهل الطريق محدد المعالم واضح القسمات كأنه لا يحمل بين صريحه ودلالته عقيدة كفر حلولية لا

---

(١) يراجع هذا الترتيب عند الصوفية في كتاب (هذه هي الصوفية) للعالم السلفي حامد الفقي تحقيق الدكتور سيد رزق الطويل صفحات ١٤٠ ـ ١٤٥ القاهرة.

يمكن أن تقوم برهاناً أكثر من كونها تعبيراً عن ردة تنقل صاحبها إلى معتقدات وعقائد الفرس واليونان ولا يمكن أن تكون تعبيراً عن عقيدة الإيمان بالله في الإسلام.

هذه هي الأصول المشتركة لكل الطرق الصوفية، والنماذج التي أتينا بها هي بعض الملامح العامة لكل المنطلقات والغايات الصوفية وإن اختلفت الوسائل وتنوع الأداء وتعدد الأسلوب فإن الغاية المستهدفة هي خلق أجيال تنتسب إلى الإسلام وليست تعبيراً عنه في جهاد أو كفاح فضلاً عن عقيدة تضبط وتوجه نهج حياة المسلمين بغير خضوع لذوق شيوخ الصوفية ولا تدرج مقامات الطريق[1].

أدب صوفي في الحب:

كان من الطبيعي، ومن بين مدارج السالكين[2] في الطريق الصوفي شعارات وشارات وممارسات، أساسها الذوق، أن يكون لهم في لغة حبهم ما يميزهم أو ما به يعرفون.

ومن هنا رأينا على لسان شعرائهم وأدبائهم نتاجاً أدبياً يضع بعضهم في مستوى من الذوق الذي ادعوه سلوكاً تعبدياً وتدرجاً في مقام الطريق مع مستوى شعراء الحب والغزل، بل وفي مستوى معظم ما يسمى بالفنون الحسية والجمالية التي أفرزتها الثقافة المسيحية في ظل تفسيرات الكنيسة للاهوت الديني، عندهم ونصوص كتبهم المتوارثة عبر التاريخ.

وهم أي المتصوفة في خلجاتهم ووجداناتهم، كلفون بالتقسيمات والتفريعات والتنحيلات الفنية التي لا يمكن أن تقوم برهاناً على سمو روحي، بل إنها لا تعبر إلا على الاستجابة لقهر الحس وسيطرة الغرائز، وإذا ما سئلوا عن مثل هذه الظاهرة وتطورهم في هذا النهج الحسي بينما

---

(١) عمر رضا كحالة (الفلسفة الإسلامية وملحقاتها) ص ٢٦٥.

(٢) النيسابوري (عقلاء المجانين) دمشق عام ١٩٢٤ ص ٩٥.

هم فيما زعموا يتدربون في مقامات الطريق على التجرد، أجابوا: أنه بسبب التغيرات النفسية التي تطرأ على قلوبهم بسبب الأحوال التي تعرض لهم، أثناء تدرجهم بين المقامات والأهداف[1] ومن هنا تجيء هذه النغمات بل هذه الصور الحسية التي لا تستقيم مع قلب مشغول بالله.

ولننظر بعض الإنتاج الأدبي الصوفي الذي ينسب لبعضهم فيما زعموا على أنه معاناة أو تجربة صاغوها في علاقاتهم بربهم الذي كثيراً ما يتحدثون عنه حديث العارف.

أقول: فلننظر إلى نماذج من أحاديث الذوق التي انفردوا بها أو قل بنهج الإشارة قبل العبارة المنهج الذي ما عرفه علماء السنّة ولا يعثر عليه الباحث في تاريخ السلف إبان مراحل جهادهم في خدمة دعوة الإسلام وتبليغ كلمة الله للناس.

من بين حشد الأدب الحسي الذي ملأ به النيسابوري كتاب عقلاء المجانين نرى في ترجمة ميمونة السوداء قولها الذي لا مضمون له ولا دلالة عليه سوى ذلك المعنى الوجداني الذي لا يفصح عن علاقة منظمة بين العبد وربه أساسها نهج بلغه النبي ﷺ عن ربه..

تقول ميمونة فيما نسب إليها النيسابوري[2].

قلوب العارفين لها عيون ... ترى ما لا يراه الناظرونا
والسنّة بسر قد تناجي ... تغيب عن الكرام الكاتبينا
وأجنحة تطير بغير ريش ... إلى ملكوت رب العالمينا
فتسقيها شراب الصدق صرفا ... وتشرب من كؤوس العارفينا[3]

---

(١) أبو نعيم الأصبهاني (حلية الأولياء) ج ٨ ص ٢٧٩.
(٢) النيسابوري (عقلاء المجانين) ترجمة ميمونة.
(٣) النيسابوري (عقلاء المجانين) ترجمة ريحانة.

وأما ريحانة التي ترجم لها النيسابوري أيضاً في عقلاء المجانين فهي التي تقول:

حسب المحب في الحبيب بعلمه　　أن المحب ببابه مطرح
والقلب فيه إن تنفس في الدجى　　بسهام لوعات الهوى مجروح [1]

وصاحب الرسالة القشيرية ينقل عن (عتبة الغلام) قوله: - (إن تعذبني فأنا لك محب وإن ترحمني فأنا لك محب[2].

أما داود الطائي فحين خرج على الناس ذات يوم وقد بدا عليه الانشراح وسئل عن السبب في ذلك فقال: (اعطوني الصباح شراب الأنس فاليوم عيد)[3].

ولا يعرف قطعاً غير داود الطائي ومن هو على شاكلته ما شراب الأنس هذا الذي يجعل اليوم عيداً.

أما أبو علي الروزباري صاحب الجنيد فهو الذي قال حين قالوا له (غداً العيد) فقال لهم كما نقل عنه صاحب الرسالة القشيرية.

قالوا: غداً العيد ماذا أنت لابسه　　فقلت خلعة ساق حب جرعا
فقر وصبرهما ثوباي تحتهما　　قلب يرى ألفة الأعياد والجمعا
أحرى الملابس أن تلقى الحبيب به　　يوم التزاور في الثوب الذي خلعا
الدهر لي مأتم إن غبت يا أملي　　والعبد ما كنت لي مرأى ومستمعا

هذا وللصوفية ولع كبير في إنتاج أدبهم وتسجيل حبهم بمحاكاة الحب العذري وأحياناً كثيرة بالنهج الجنسي، لكنهم خشية الوقوع في الحرج يلجأون دائماً إلى التأويل والتخريج، فمن المعروف أن السمة الغالبة على

(١) الرسالة القشيرية ص ٩٨.
(٢) المصدر السابق.
(٣) أبو نعيم الأصبهاني (حلية الأولياء) ج ٧ ص ٣٤٦.

شعر المحبين والعاشقين التركيز على ذكر اسم المحبوبة، وذكر مواطن اللقاء، وتصوير أيام الصبا ولقاءات الهوى والحب بين المحبين، كما هو الشأن مثلاً في شاعر بني عامر الذي افتتن بحب ليلى العامرية، وعرفه الأدباء وذاع صيته: باسم مجنون ليلى، أنه كما يقول عنه صاحب (اللمع) إذا نظر إلى الوحش قال: ليلى وإذا نظر إلى الجبل قال: ليلى، وإذا نظر إلى أحد من الناس قال: ليلى: حتى إذا قيل له ذات يوم ـ ما اسمك؟ قال: ليلى، ونسبوا إليه:

أمـر على الـديـار ديـار ليلى | أقبـل ذا الجـدار وذا الجـدارا
وما حب الـديـار شغفن قلبي | ولكن حب من سكن الـديـارا

وعلى هذا النسق الحبـي الفاسد، ذهب الصوفية في أدبهم وحاكوا شعـراء الغزل في انفعـالاتهم نحو محبـوبيهم، وأرادوا أن يدفعـوا تهمة تسميتهم محبوبهـم باسم الأنثى على غـرار نهج شعـراء الجنس فقـال أحدهم: ـ.

اسميهـا ليلى في نسيبي تـارة | وآونـة سعـدي وآونـة ليـلى
ضراراً من الواشين أن يفطنوا لنا | وإلا فمن لبنى فديت ومن ليلى[1]

ومن هنا رأينا (الشبلي) في زعمه عن الحب الإلّهي يعبر عنه ويصوغه على النحو التالي: ـ.

لقد فضلت ليلى على الناس كالتي | على ألف شهر فضلت ليلة القدر
فياحبها زدني جوى كـل ليلة | ويا سلوة الأيام موعدك الحشر[2]

ولما كان إطلاق اسم المحبوب الأنثى عند شعراء الغزل، قد تجاوز الاسم للذات إلى اسم الديار والنسب والصفات فإنه لا بأس عند (الشبلي) أن ينشد لابن أبي ربيعة قوله: ـ .

---

(١) الراغب الأصفهاني (محاضرات الأدباء) طبع مصر عام ١٢٨٧ هـ جـ٢ ص ٦.
(٢) أبو نصر السراج (اللمع) تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ـ القاهرة عام ١٩٦٠ ص ٣٢٢.

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يجتمعان
هي شامية إذا ما استهلت وسهيل إذا ما استهل يماني[1]

ونرى آخر يقول:

لا تقل دارها بشرقي نجد كل نجد للعامرية دار
ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار[2]

ويقول الدكتور إبراهيم بسيوني في تعليقه على ظاهرة العلاقة بين شعر الغزل وأدب الصوفية[3] يحدثنا تاريخ ابن عربي أنه قد أولع بجمال فتاة حجازية ولعاً نفذ به من جمال المخلوق إلى جمال الخالق، أو من الحسن المتكثر إلى الجمال المطلق وكانت الفتاة ابنة أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجاء الأصفهاني.

فهل يقودنا ذلك إلى أن نستنتج أن أصحاب الحب الإلّهي (المزعوم) لا بدّ وأن يتمرسوا بتجربة الحب البشري قبل أن يعانوا الحب الإلّهي وإن الانطباعات الأولى قد التصقت بهم حين انتقلوا إلى الجو الجديد؟[4].

وينتهي الدكتور بسيوني وهو المتأثر في دراسته بالجو الصوفي القائم على النهج الرمزي في تفسير كل ما لا يستقيم مع السياق العام الذي يكون بصدده إلى أن المسألة تعود إلى رهافة الحس ممتزجة بما أسماه الاستعداد الروحاني ويستشهد بما يرويه عن (الشبلي) حين يقول: (.. يا قوم هذا مجنون ليلى بني عامر) كان إذا سئل عن ليلى يقول: أنا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى، ويشهد الأشياء كلها بليلى

---

(١) الشرائع (الطبقات الكبرى) طـ مصر سنة ١٣١٥ هـ ص ١١٧.
(٢) أحمد الكمشانوي (جمع الأصول) ط القاهرة عام ١٩١٠ ص ٥٨ نقلاً عن إبراهيم البسيوني نشأة التصوف الإسلامي ص ٢٢٠.
(٣) نشأة التصوف الإسلامي - إبراهيم بسيوني ص ٢٢٠.
(٤) د. إبراهيم بسيوني (نشأة التصوف الإسلامي) صفحات ٢٢١، ٢٢٣ بتصرف.

فكيف يدعى من يدعي محبته وهو صحيح مميز يرجع إلى معلوماته وحظوظه فهيهات. . أنّى له ذلك ويزهد في ذرة منه ولا زالت عنه صفة من صفاته[1].

وعلى هذا النهج الغير المستقيم في الربط والتأويل يذهب أبو سعيد الخراز هو الآخر في نهج الدكتور بسيوني فيما رواه عن أبي نعيم في الحلية حين يروي أبو نعيم في الحلية[2] قول أبو سعيد الخراز.

أسائلكم عنها فهل من مخبر   فما لي بنعم قد نأت دارها علم
فلو كنت أدري أين خيم أهلها   وأي بلاد الله إذا ظعنوا أموا
إذا لسلكنا مسلك الريح خلفها   ولو أصبح نعم ومن دونها النجم

أما النصر أباذي فيشكو من صعوبة وصالها، فيقول:

ومن كان في طول الهوى ذات سلوة   فإني من ليلى لها غير فائق
فأكثر شيء نلته من وصولها   أماني لم تصدق كلمحة بارق

وهكذا على هذا النهج حاكى أقطاب التصوف شعراء الغزل رأينا ابن عطاء المتوفي عام ٣٩٠ هجرية يرضاها في كل أحوالها ويقول عنها: - .

إذا نطقت جاءت بكل مليحة   وإن سكتت جاءت بكل مليح[3]

ومن قبله أبو الحسين المراق المتوفي عام ٣٢٠ هجرية هو القائل[4]:

أتطمع في ليلى وتعلم أنما   بقطع أعناق الرجال المطامع

أي أن الأمر عند هؤلاء هو كما يحاولون دائماً أن يبرروا به إحساسهم

---

(١) المصدر السابق.
(٢) أبو نعمة الأصبهاني (حلية الأولياء) جزء ١٠ ص ٢٤٨.
(٣) شهاب الدين السهروردي (عوارف المعارف) ص ١٩٩.
(٤) أبو عبد الرحمن السلمي (طبقات الصوفية) نشرة وتقديم بيدرج (ليون) عام ١٩٦٠ ص ٣٠١ - نقلاً عن نشأة التصوف الإسلامي - ص ٢٢٣.

الحسي هذا بأن الحب أرهف إحساس المحبين، لكننا كما نرى من النماذج التي بين أيدينا أنه خرج عن حدود العلاقة التي تنضبط بشرع الله بين العبد وربه.

فهؤلاء المتصوفة كنظرائهم من شعراء الغزل والحب تغنوا بالمحبوبة باسمها وأوصافها وديارها ونسبها وكشف لهم ذوقهم الحسي عن مواطن الفتنة في طرفها وجيدها ووجهها ولفتتها وحديثها وكانت ليلاهم على حد ما زعموا وخدروا به إحساسهم فريدة في توحدها وتمنعها وعزتها..

وليس أدل على رهافة الحس عند المحبين من هذه النوبات التي كانت تصيبهم إذا ترامى إلى أسماعهم وقلوبهم حديث الحب، فرب بيت من الشعر ينشده إنسان بقصد أو بغير قصد يصيب المحب بانقلاب نفسي أو عضوي عارم فيطرب أو يرقص ويبكي أو يتشنج، ويزعق أو يشهق ويرغي ويزبد بل قد تذهب روحه في نوبة من تلك النوبات.

وأمام مثل هذا النمط من العاطفة المرضية والعلاقة الحسية المؤججة بنار اللوعة والحرمان، لا يمكن أن يصح أو يصدق زعم أرباب الطرق في أنهم نقلوا سلوك الزهد والتقشف من عالم العبارة كما يقولون إلى عالم الإشارة كما يزعمون.

هذا ويسجل لنا الأدب الصوفي أنموذجاً مغرقاً في شطحات الهوى الصوفي أقرب ما يكون في الدلالة على إبطال الزعم الفاسد عن الحب الصوفي الإلَهي الذي زعموه فيما سجل أو فيما زعمه الحلاج بالحب الإلَهي والذي عبرّ عنه عمر بن أبي ربيعة من قبل بقوله: ـ .

ومن كان لا يعدو هواه لسانه فقد حلّ في قلبي هواك وخيما
وليس بتزويق اللسان مصوغة ولكنه قد خالط اللحم والدما[1]

---

(١) الرسالة القشيرية ـ ص ١٣٧.

فقد قال الحلاج مصوراً ملازمته المدعاة لربه[1] حتى ما عاد مع هذه الملازمة المزعومة إلا شعوراً وإحساساً لهذه الملازمة لا غيرها يقول:

والله ما طلعت شمس ولا غربت إلا وحبك مقرون بأنفاسي
ولا خلوت إلى قوم أحدثهم إلا وأنت حديثي بين جلوسي
ولا ذكرتك محزوناً ولا فرحاً إلا وأنت بقلبي بين سواسي
ولا هممت بشرب الماء من عطشي إلا رأيت خيالاً منك في الكأس[2]

وعلى هذا النمط سار معظم الإنتاج للمتصوفة حتى استهوى عذب الحديث ووقع الجرس الموسيقي للأوصاف والجمل والتعبير الحسي البليغ، استهوى العامة وشد حواس وانتباه معظم أولئك الذين وجدوا فيه متنفساً اجتماعياً أسقطو به حالات الألم والمعاناة التي لم ينجحوا في علاجها أو وضع الحلول الشرعية لها الأمر الذي يتعذر معه بل ويستحيل تصور أن يكون ذلك نهج عبادة أو منطق دين.

ومن هنا رأينا أجيالاً من المتصوفة تنخرط في هذا المجال وتعمق علاقاتها بالحالات النفسية المرضية التي استعصى عليها أن تقود جهاداً أو أن تحمل دعوة مثل تلك النماذج التي أبانت عنها الروح الأدبية عند المتصوفة حين ذهبت تعطل في حياتها اليومية شرائع الله وفرائضه من صلاة وصيام، فضلاً عن تبليغ دعوة أو رفض لظلم.

ومنذ القرن الخامس الهجري وحتى اليوم، فإن معظم الفرق الصوفية إن لم تكن جميعاً تنتظم حلقات للدرس الطرائقي والورد الصوفي وهم في ذكرهم وحلقاتهم مجموعات من الرجال والنساء معاً وبغير حجاب وبعض هذه المجموعات في الغالب الأعم حين اختلاط هذه المجموعات في سن مبكرة وعند مجالس ذِكر الشيخ أو ميلاد أئمة الطريق يقومون في حلقات

---

(١) الأغاني - جـ ١ - ص ١٠٧ طبعة التقدم.
(٢) الديوان الشعري لأبي العتاهية - طبع - بيروت - القطعة رقم ٣١.

للإنشاد الجماعي أو للهمس الجماعي أشبه ما يكون برقص جماعي في زعم فاسد ودعوة كاذبة وهي أن الملائكة تحضر معهم وتباركهم على هذا النغم الراقص وقد دفع بكاتب هذه السطور ذات يوم في سن الشباب إلى بيت أحد الشيوخ من أصحاب طريقة شهيرة في إحدى بلاد الإسلام فوجد في حلبة الذكر الجماعي رجلاً ضخم الجثة يمسك عصاً حديدية ومسبحة ويضرب بهما متنقلاً بين زحام الذكر التي غصّت بالرجال والنساء وبينهم شباب وشابات في سن العشرين وكان الرجل في خبث (مايسترو) يتنقل وهو يردّد قول الحلاّج السابق الذكر والذي حاكى ابن أبي ربيعة في حبه العذري:

ولا ذكرتك محزوناً ولا فرحاً إلا وأنت بقلبي بين وسواسي
ولا هممت بشرب الماء من عطشي إلا رأيت خيالاً منك في الكاس

وإذا بصوت نسائي يصدر من بين الحلبة التي علا ضجيجها يعلق على هذين البيتين، حين كان الرجل يردّدهما بالنغم المميز للطريق بحركة (هستيرية) مندفعة بين الصفوف تروح وتجيء وهي في سن الشباب ترتدي ثوباً أبيض ضاق بجسدها الممتلىء وهو تقول: يا روحي يا روحي ثلاث مرات ألهبت حماس جميع من في الحلقة فتحولت العبادة المزعومة وذكر القلب المدعي إلى هدير راقص كان فيه المنشد أشبه بمقام (المايسترو) وحين أدرك أنهم أجهدوا وبدأوا يتساقطون أمسك عنهم وهم بين الإنات والآهات والصراخ وقام كاتب السطور وهو في ريعان شبابه يضرب كفاً على كف وهو يقول لا حول ولا قوة إلا بالله وتترجم له مشاعره أسئلة شتى حول هذه الظاهرة السلبية المميتة وهو يقول بعد مرور الأيام والاعتصام بكتاب الله وسنّة نبيه من خلال ما عليه وما رضيه أهل السنّة والجماعة ما الذي كان يمكن أن يكون عليه المسلمون اليوم لو انشغل السلف في صدر دعوة الإسلام بمثل هذا التشتت الفكري والذهني فضلاً عن الخروج والابتعاد عن قواعد الشرع وما الذي يمكن أن تكون عليه الديار التي ذهب إليها أولئك الذين كانوا لهم شرف حمل دعوة الإسلام إلى الناس وتبليغهم إياها

وهـدايتهم بها تـطبيقاً لأمـر الله. وعملاً بـأحكامـه وبنهجـه في العبـادات والمعاملات لو كان الذين قادوا الفتح الإسلامي من أرباب الطرق ومن الدراويش.

نعتقد أنه لو انشغل المسلمون بشيء في عصر صدر الإسلام من هذه الأساليب الوافدة والمتطورة مع حاجات الحسّ ووفق أذواق أرباب الطرق ما تمكن المسلمون من أن يصدوا عدواناً أو يبلغوا دعوة أو أن يتركوا في الناس التراث العلمي الرصين الذي بُني على السنّة المطهرة في قواعدها وضوابطها فكان صمام الأمن والملجأ والملاذ لأمة الإسلام بعد كتاب الله وسنّة نبيّه في مواجهة هذه الإفرازات السلوكية المعطلة لإرادة قوة الإيمان في قلوب المسلمين.

ونستطيع القول وفي يقين بأن التراث الأدبي الصوفي بمحاكاته لأدب الحب العذري عند شعراء الغزل لم يضف إلى الرصيد الفكري للأدب العربي فضلاً عن التاريخ الإسلامي. أية قيمة أدبية ساهمت في دفع الأمة الإسـلامية تـاريخياً إلى بعض أهـدافها على طـريق الله والحق وتـطبيق أحكامه في الناس ولعله أي التراث الصوفي مضافاً إلى الحشد الضخم من النتاج الفكري لإفرازات فرق الباطنية وأساليب الشعوبية، هو الذي كان وراء ذلك الحشد الضخم من الطرق، والمذاهب التي لا يحصيها عدولاً يجمعها حصر، والتي تقف اليوم حجر عثرة بما صنعته من تمزيق لوحدة عقيدة شباب الإسلام في بعض ديار المسلمين ضد إمكان حشد طاقة هذا الشباب المسلم نحو محو الأمية الفكرية والعقلية واستقامة وصحة عقيدته الدينية وذلك حتى لا يقبـل هذا الشباب على الانضواء تحت لواء كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ وحتى لا يتسلح الشباب والشيوخ معاً اعتصاما بعقيدة أهل السنّة والجماعة والتي أثبتت على امتداد تاريخ الإسلام أنها هي وحدها التي شكلّت قوة التعبير عن عقيـدة الإسلام في مـواجهة أعـداء

الأمس، وهي وحدها التي تقدر على تعبئة أمة الإسلام حتى تتطهر الساحة الإسلامية من تأثيرات الرواسب الطرائقية ضد أعـداء اليوم الممثلين في موجات الغزو الصليبي في بعض ديار المسلمين والتمـدد الماركسي في بعضها الآخر. وما ذلك على الله ببعيد.

عقيدة وحدة الوجود

تعتبر عقيدة الحادية قديمة كما تعتبر مذهباً فلسفياً من المذاهب التي اهتمت بها بعض المدارس، ومذهب أخذت به المدارس الفلسفية والفكرية القديمة في محاولة منها وزعم لسبر أغوار هذا الوجود الإنساني الذي تعيش فيه، ثم ولكي يتسنى لها من ثم معرفة الطريق السليم في نظرها للتعامل معه ضمن النواميس والقوانين التي تحكمه وفق ما ارتضته عقولهم ومما يجدر ذكره أن الوجود في اللغة مصدر خلاف العدم أما عند الصوفية فمعناه فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية ووجود الحق لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة[1].

وهذا المذهب فيما ذهب إليه معتنقوه يقول بأنه لا شيء إلا الله، وأن كل شيء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالاً لله، وعلى هذا الزعم قامت نظرية ابن عربي[2] التي حاول فيها أن يلوي أعناق آيات في القرآن الكريم زاعماً أن الله تعالى أطلق اسم الوجود على نفسه في مواضع كثيرة من القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿ **يجد الله غفوراً رحيماً** ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ **ووجد الله عنده** ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ **لوجدوا الله تواباً رحيماً** ﴾[5].

(١) محيط المحيط بطرس البستاني ٢/٢٢٢٢.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام د. عبد القادر محمود ١/٢٩.

(٣) الآية ١١٠ من سورة النساء.

(٤) الآية ٣٩ من سورة النور.

(٥) الآية ٦٤ من سورة النساء.

فالوجود على هذا الزعم اسم للظفر بحقيقة الشيء وهو اسم لثلاثة معاني عندهم:

الأول: وجود علم لدني يقطع علوم الشواهد في صحة مكاشفة الحق إياك.

الثاني: وجود الحق وجود عين منقطعاً عن مساغ الإشارة.

الثالث: وجود مقام اضمحلال رسم الوجود فيه بالاستغراق في الأزلية[1].

ومن العجيب الغريب بل والمحير حقاً أن هذه العقائد الإلحادية قديمة جداً في العبادات الهندية والديانات البوذية قبل الإسلام والعقول التي حجبت عن رؤية نور الله عزّ وجلّ وأبت على نفسها إلا أن تبقى في الظلمات ضائعة ضالة.

ومن هنا فقد انقسم أصحابها إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى الله ـ سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون ـ روحاً ويرى العالم جسماً لذلك الروح وإن الإنسان إذا سما وتطهر ارتفع فالتصق بالروح التي هي الله ففنى فيها وذاق السعادة الكبرى وظفر بالخلود الدائم.

الفريق الثاني: الذي يبدو عليه تأثره بنظرية «المثال» في الفلسفة اليونانية القديمة يزعم أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل شيء في زعمهم هو الله، والله هو كل شيء يتجلى تجلياً حقيقياً في كل شيء في الكون بذاته، فلا موجود إلا الوجود الواحد، ومع ذلك يتعدد بتعدد الصور تعدداً حقيقياً واقعياً في نفس الأمر ولكن ذلك التعدد لا يوجب تعدداً في ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعدداً

---

(١) منازل السائرين إلى الحق عز شأنه، شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي ٣٢/١.

في حقيقة الإنسان أو تعدد صور الإنسان الواحد في المرايا المجاورة لا تحتم تعدده[1].

ومما يجدر ذكره أن نشير إلى أن من الباحثين من يقسم مزاعم هذه العقيدة إلى قسمين: القسم الأول:

١ ـ وحدة وجود باطنة وهي التي تقول بأن الله حال في الكون ومن عجب أن أصحاب هذا الرأي قد أثروا في مناهج المعتزلة وعقائدهم، أو ربما يكون أصحاب هذا الرأي قد أخذوا من المعتزلة.
٢ ـ وحدة وجود صدورية وهي التي تقول بأن المبدأ تصدر عنه الموجودات، أو أن الله تصدر عنه المخلوقات، وهذا الصدور لا يمس جوهر الله مطلقاً وقد كان هذا النوع موجوداً عند الأفلاطونية المحدثة أي عند مدرسة الإسكندرية[2] التي أسسها «أفلوطين».

وعلى كلا التقسيمين فالإسلام يبرأ منهما كما يبرأ المسلمون من كل عقيدة تقوم على إنكار وجود الموجودات أو أن يدعي أصحابها أن الوجود كله هو مظهر من مظاهر الوجود الإلّهي.

ونحب أن نضيف هنا ملاحظة وهي أن إنكار المسلمين ورفض الإسلام اعتقاد أن يكون الوجود من مظاهر الوجود الإلّهي لا يصطدم أو يتعارض كما يزعم أرباب عقيدة وحدة الوجود ومع الإيمان بالإلّه. فالمقرر في عقيدة الإسلام الصحيح أن المسلمين لا يغفلون عن وجوده تعالى، فهو سبحانه الأول والآخر والظاهر والباطن، كما أنه سبحانه بديع السموات والأرض فهو سبحانه غير خلقه كما أنه سبحانه على ضوء ما أخبر مستوى على عرشه.

---

(١) التصوف الإسلامي والإمام الشعراني. الأستاذ طه عبد الباقي سرور جـ ٨٩/١.
وانظر مقالة الإسماعيلية عند الشهرستاني، وعند قولهم: لا نقول في الباري أنه موجود ولا موجود، والتصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك ١٧٩/١.
(٢) خريف الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي ١٦٦/١.

وقد وجه سبحانه عباده في كتابه أن يتدبروا ما خلق سبحانه وما أوجد فمما أودعه سبحانه في هذا الخلق الكثير والكثير من دلائل عظمته ودواعي الإيمان[1].

وقبل أن نبطل هذه الفكرة ونحكم عليها بالكفر والردة والخروج عن شريعة الله عزّ وجلّ يجب أن نعني ببيان حقيقتها وتصور ماهيتها، لأن الحكم على الشيء فرع لتصور ماهيته، ولأن كثيراً من الناس ما فهموها لغموضها وآخرين اعتنقوها دون معرفة لوازمها، ولا نبالغ إذا قلنا بأن إبطال هذا المذهب أسهل من فهمه.

ونود أن نتوسع في توضيح مجمل عقيدة وحدة الوجود بحكم خروجها عن الإسلام فنقول: إن مقومات هذه العقيدة تقوم على أنه ليس هناك وجود واحد في كل العالم إلا وكان الله ـ تعالى عما يقولون ـ حال فيه، فهو الوجود الحق، وهو في عالم الحيوان حيوان، وفي عالم النبات نبات، وفي عالم الجماد جماد فالله منبث في كل شيء من سماء وأرض وشجر وحيوان، وما إلى ذلك كله مما خلق حتى عجل بني إسرائيل هو بعض مجالي الله ومظاهره. ولهذا صح لموسى عليه السلام في نظرهم أن يقول للسامري، وانظر إلى إلَهك. هكذا يقول مؤسس المذهب والداعي له ابن عربي ويتناسى تتمة الآية وهي قوله تعالى: ﴿ **وانظر إلى إلَهك الذي ظلت عليه عاكفاً لنحرقنه أو لننسفنه في أليم نسفاً** ﴾[2] مما يدل دلالة واضحة لا

---

(١) راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية في توحيد الألوهية جـ١ توحيد الربوبية جـ٢.

(٢) مجلة الرسالة، مقال الأستاذ محمد يوسف موسى السنة ١٢ مجلد ٥٥٦/٢.

مجلة الرسالة مقال الدكتور معروف الرصافي السنة ١٢ مجلد ١٠٨٣/٢.

الفلسفة الإسلامية وملحقاتها عمر رضا كحالة ٢٥٥/١ ـ ٢٥٦.

الشريعة للإمام أبو بكر محمد بن الحسين الآجري تحقيق محمد حامد الفقي ٢٨٥/١.

فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية. د. محمد يوسف موسى ٢٥١/١ ـ ٢٥٢.

خريف الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي ١٦٥/١.

تحتمل الجدل والمكابرة على ما في خطاب موسى عليه السلام للسامري من تهكم به وبما صنع.

يقول ابن عربي في التدليل على هذه الكفريات:

عقد الخلائق في الإلّه عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

ويقول:

العبد رب والرب عبد   فليت شعري من المكلف؟
إن قلت عبد فذاك رب   أو قلت رب أنى يكلف؟

بعض الباحثين يرى أن مذهب وحدة الوجود كان ردّ فعل لما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة عندما مثلوا الوجود بوجودين: واجب وممكن، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب. والأول أزلي والثاني محدث فان، فجاء أصحاب وحدة الوجود ليقولوا أنه ليس في العالم وجودان بل وجود واحد والله هو العالم والعالم هو الله.

والطريق التي سلكها أصحاب عقيدة وحدة الوجود حتى أوصلتهم إلى نفي وجود العالم وعدم وضع تفرقة بين الله ومخلوقاته واعتبار أن المخلوقات هي الله والله هو الخلق - تعالى الله - فهي كما يصورها صدر الدين الشيرازي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية». فصل في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات واليه ترجع الأمور كلها. هذا من الفرائض الإلّهية التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمةً، لكن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود كما أن كله الوجود، فالله هو الوجود الذي يوجد في كل موجود، وكل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له، وإنما الوجود لله، بل الله عين الوجود. فالموجود على هذا ليس بمعنى المتصف بالوجود كما هو المتعارف لأن الوجود الذي هو الله لم يكن

صفته أي الموجود ولا وجوده، وإنما معنى الموجود مظهر الوجود أي محل ظهور الله، فالأعيان الخارجية التي تعبر عنها بالموجودات باعتبار كونها مظاهر لله لا وجود لها في الخارج على أنه وجودها، لهذا قالوا: الأعيان الثابتة في علم الله ما شحت ولا تزال رائحة الوجود[١].

وحتى تتضح صورة هذه العقيدة تماماً يتوجب أن نستعرض مفهومها عند الفلسفات والأديان التي قالت بها، وسوف يكون من اليسير أن يجدها المرء كلها تجتمع على رأي واحد وهو أن بين الله أو المطلق أو العام أو غير المتناهي وبين الإنسان النسبي والخاص أو المتناهي علاقة يمكن بها أن يكون هذان الطرفان فيها متحدين، ويجمع بين هذه الفلسفات أصل مشترك وهو الاعتقاد بوحدة جميع الكائنات ومكونها، فلا موجود إلّا الله، وما هذه المظاهر والظواهر مهما تعددت وتنوعت إلا مقتضيات حكمته وإرادته وعلمه، كالبحر كل كائناته نتجت منه وفيه، وتؤول إليه، ولو عقلت لزعمت أنها مستقلة عنه مع أنها سابحة فيه وحية به لا تستطيع أن تفارقه طرفة عين.

ووحدة الوجود مذهب قديم أخذت به البراهماتية والرواقية والأفلاطونية المحدثة والصوفية، ومع اختلاف كل فلسفة في إلباس الثوب الذي يرى لهذه الفكرة إلا أنه يجمع بينها قاسم مشترك ـ كما يقول أبو الفيض المنوفي ـ وهو أنها وحدة لا يتميز فيها ما هو إلّهي مما هو طبيعي، أو أن الله والأشياء شيء واحد أو أنه يحل فيها أو يتوحد معها[٢].

فالبراهميون يصورون هذه الفكرة بردهم كل شيء إلى الله، واعتقادهم أن براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم وأن جميع الأشياء

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الأستاذ مصطفى صبري ٣/٨٧ ـ ٨٨.

(٢) كتاب الوجود، محمود أبو الفيض المنوفي ١/١١٨.

الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة(1).

وأما الفلسفة فتقول بأن الروح الأعظم والعالم المادي واحد وكل ما في العالم يجري من ذلك الروح وإليه يعود، هو الموجود الساطع الذي يرى في قرص الشمس كما يرى في عين الإنسان هو النور الوضاء الذي يضيء في الأرض وفي نفس الإنسان هو الذات العاقلة الخالدة السعيدة(2).

وأما الأفلاطونية المحدثة فيقولون بأن الله واحد وأن العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس وأن للموجودات مراتب مختلفة إلا أنها لا تؤلف مع الله إلا موجوداً واحداً(3).

إن مذهب وحدة الوجود أحدثه متأخروا الصوفية الذين تكلموا فيما وراء الحس والطبيعة بحيث يعتقد الصوفي أن وجود الإنسان والجماد والنبات والحيوان إنما هو وجود عرضي وأن الوجود الحق هو وجود الله تعالى والكائنات كلها مظهر لعلم الله وإرادته وفيض عنه وليس من وجود لذاته وبذاته إلا وجود الله بل أننا حين نسمي الموجودات موجودات إنما نفعل ذلك بضرب من التجوز ونوع من التوسع.

إذن فالله في رأي هؤلاء هو الوجود كله، ولا وجود غيره، وما الفناء أو الاتحاد الذي يهدف إليه الصوفي إلا تجريداً للشخصيات كلها. ولمفردات الموجودات وفناء المخلوق في الخالق بل عودة إلى مصدر فيضه وتحقق ذاته فيه(4).

وهذه الفكرة هي التي صرح بها زعماء التصوف ونادوا بها على رؤوس الأشهاد ويمثل رأس هذه الطائفة ابن عربي الذي يزعم أنه قد ثبت

---

(1) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ٢/٥٦٩.
(2) التصوف بين الحق والخلق محمد فهد سقفة ١/٤٩ - ٥٠.
(3) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ٢/٥٦٩.
(4) دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، إنعام الجندي ١/٢٨٣.

عند المحققين من أهل التصوف أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم[1].

وعلى ما زعمه ابن عربي وذهب إليه يتبين لنا كم هي بعيدة هذه العقيدة عن الإسلام ومخالفة له تماماً متعارضة مع كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ إذ الأصل في هذه المسألة عند المسلم أن يعتقد مغايرة الخالق سبحانه لخلقه وانفصال الموجودات كلها عن موجدها وخالقها ثم أن وجوده تعالى وجود أزلي لا بداية له ولا نهاية، ووجود العالم حادث له بداية ونهاية. ولا يغيب عن المسلم ما بين السبب والمسبب والعلة والمعلول وعلينا أن ندرك من هذا العرض أن الفرق واضح بين المتكلمين والصوفية. فبينما المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلّهية، نرى الصوفية يقولون بوحدة شاملة لكل شيء وبينما كان المتكلمون يقولون بفعل الله في كل شيء يقول متصوفة وحدة الوجود بوجوده في كل شيء.

ومما يجب التنبه له أن المتصوفة وإن كانوا قد خالفوا المتكلمين فإننا نجدهم التقوا مع الفلاسفة فالقول بوحدة الوجود يعتبر مذهباً فلسفياً عند الفلاسفة ويعتبر معتقداً دينياً عند المتصوفة. هذا في الوقت الذي لا شك فيه أن لكل من الفريقين نظرته الخاصة إلى الوجود وتصوره له. وتفسيره لمعطيات حواسه بل وقد يكون منهجه في الوصول إلى الاعتقاد بوحدة الوجود مختلفاً ومتغايراً ولكن الغاية واحدة وهي عدم التوافق العقدي والموضوعي مع عقائد الإسلام الصحيح.

ويذهب بعض الباحثين إلى اعتبار الديانة الهندية هي المصدر الرئيسي لهذه الفكرة التي تسللت إلى الفكر الإسلامي والسبب في هذا الاعتبار هو وجود التشابه بين هذه العقيدة وبين الديانة البرهمية، بل لقد

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، تحقيق د. عثمان يحيى ومراجعة د. إبراهيم مدكور ٤/٢٦٣.

كان لهذا التشابه القوي هاجساً قوياً حمل بعض الباحثين إلى اعتقاد أن مصدر التصوف القائم على اعتقاد وحدة الوجود ليس إسلامياً، وذلك لما يلاحظ من تعارض بين وحدة الوجود وهي الفكرة الكبرى في هذا التصوف وبين عقيدة الإسلام الرئيسية في التوحيد والمخالفة كل الاختلاف لهذه الفكرة وما تفرع عنها.

إلا أن وجود هذا التشابه لا يعني بالضرورة أخذ هذه الفكرة من الديانة البرهمية وإن كان هذا التشابه يستأنس به إذا ما أضيف إليه أدلة أخرى تؤكد أن هناك صلة بين هذه العقيدة وبين مثيلتها في الديانة البرهمية.

والعقيدة في الديانة الهندية مرّت بأطوار عديدة، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن البراهمة في الهند أول من وضع نظرية وحدة الوجود لاعتقادهم ظهور الكون وتجلي عناصره في الإِلّه براهما، فكان براهماً جوهر العالم الفرد وكانت كافة الموجودات ومنها الإنسان تحمل جزءاً أو جوهراً من براهما، فكان هذا الاعتقاد عندهم مبدأ وحدة الوجود وتناسخ الأرواح قام عندهم على توجيه وتأثير معتقدهم في وحدة الوجود فانتشرت هذه العقيدة في إيران واليونان[1].

وقد وصل الهنود إلى عقيدة وحدة الوجود بالتدرج من عبادة الطوطم إلى تناسخ الأرواح حتى وصلت إلى ما هي عليه. ولا شك أن هذه العقيدة قد ظهرت في الهند وخاصةً في البوذية الموغلة في القدم إلى العهود التي سبقت ظهور الديانات السماوية الثلاث.

وإذا كانت هذه صورة هذا المعتقد عند البراهمية فقريباً منه ما نجده عند الهندوسية وخاصةً تدرج هذا المذهب من عبادة المخلوقات.

---

(١) هذا هو الإسلام الأستاذ فاروق الرملوجي ١/١١٠.

فالهندوسية تنظر إلى ذوبان المحدود في اللامحدود على اعتبار أنه بلوغ أعلى درجات السعادة، ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية يبقى الهندوسي جامداً في نقطة واحدة ويستسلم بحيث يصل إلى درجة البلادة التامة، فحاسة اللامحدود تجعل من الصعب على الهندوسي أن يميز بوضوح بين الراهب وبين الله أو بين نفسه وبين الله، ومن ثم الخالق ومختلف أشكال الوجود التي يفترض أن يكون الله ممثلاً فيها.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن هناك عدداً من المستشرقين يرد عقيدة وحدة الوجود إلى أصل هندي ومن هؤلاء المستشرقين (ريتشارد هارتمن وماكس هورتن) وهذان الرجلان نظرتهما متفقة في أن التصوف يستمد أصوله من الفكر الهندي ويستند الأول في إثبات ذلك إلى النظر في الصوفية أنفسهم وفي مراكز الثقافة القديمة التي كانت منتشرة في بلادهم، وقد نشر في أصل التصوف مقالاً هاماً سنة **١٩١٦** م خلاصته أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق (مترا) و(ماني) من جهة، وللقبالة اليهودية[١] والرهبنة المسيحية والغنوصية[٢] الأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى، وهو يرى أن الذي جمع العناصر كلها ومزجها مزجاً تاماً في التصوف هو أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفي سنة **٢٩٧** هـ.

وأما حجج وبراهين ريتشارد وهارتمن في أن أكبر المؤثرات في عقيدة وحدة الوجود هي العقائد الهندية فهي عنده كما يلي:

١ ـ إن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي كإبراهيم بن أدهم وشقيق

---

(١) القبالة: اصطلاح عبري معناه التقليد الموروث أو المقبول، وتطلق على التأويل الخفي للتوراة وهي خليط من الفلسفة والتصوف.

(٢) الغنوصية: هو مذهب يقول بالتوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، وأصبح يقصد به المذاهب الشرقية كالزرادشتية والمانوية والمزدكية.

البلخي. وأبي يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي[1].

٢ ـ إن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خراسان وإن كانت بواكيره في البصرة.

٣ ـ إن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة.

٤ ـ إن المتصوفة أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي.

٥ ـ إن أساليب كثيرة من الزهد ذات نزعة هندية فالرضا فكرة هندية الأصل واستعمال الزهاد للمخلاة في سياحاتهم واستعمالهم للسبح عادتان هنديتان[2].

لهذه الأدلة وغيرها يستشف أن أصل هذه الفكرة هندي وأنها أول ما ظهرت في تلك الفلسفات الشرقية، أو على الأقل بأن أقوى المؤثرات التي أثرت في التصوف حتى أنتجت هذه العقائد هي الفلسفة الهندية.

وهناك من الباحثين من يرى أن التصوف قد تأثر بالفلسفة اليونانية وعقائدها في أول نشأته وظهوره، وأخذ عنه بعض الأفكار والتصورات وخاصةً عقيدة وحدة الوجود.

إلا أن هذا الرأي يصطدم بما يذهب إليه باحث كالدكتور عمر فروخ الذي يرى بأن التصوف في الأصل علم مستقل بذاته بعيداً عن الفلسفة فكيف دخلت إليه الفلسفة، إلا أن الدكتور فروخ يرد على ذلك بأن نفرا كثيرين من المتصوفة المسلمين تناولوا أغراضاً فلسفية واضحة وأخذوا بمزج بعضها بعناصر من التصوف[3].

---

(١) يحيى بن معاذ الرازي: هو يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ، تكلم في علم الرجاء وأحسن فيه، وهو أحد أخوانه الثلاثة الذين كانوا كلهم زهاداً خرج إلى بلخ وأقام بها مدة ثم رجع إلى نيسابور ومات بها سنة ثمان وخمسون ومائتين.
(انظر طبقات الصوفية للسلمي ١/١٠٧، حلية الأولياء ١/٥١ ـ ٧٠.
صفة الصفوة ٤/٧١ ـ ٨٠، الرسالة القشيرية ١/٢١.

(٢) يمكن الرجوع في ذلك إلى (بنكلسون) في كتابه (في التصوف الإسلامي)، الذي ترجمه د. أبو العلا عفيفي.

(٣) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون د. عمر فروخ ١/٢٥.

ومن هؤلاء الذين تأثروا بالفلسفة والفلاسفة اليونانيين ابن عربي وابن سبعين وغيرهم ممن فصل فيهم القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وأبو حامد الغزالي في كتابه ميزان العمل.

من هنا فليس غريباً أن يعتبر كثير من الباحثين أن أصحاب عقيدة وحدة الوجود قد نقلوا من التراث اليوناني هذه الفكرة ونشروها.

وقد حسم هذه القضية شيخ الإسلام ابن تيمية[1] عندما تعرض لبيان ومناقشة هذه الفكرة عند أقطاب التصوف إذْ يقول: واعلم أن هذه المقالات لا أعرفها لأحدٍ من أمة قبل هؤلاء على هذا الوجه ولكن رأيت في بعض كتب الفلسفة المنقولة عن أرسطو أنه حكي عن بعض الفلاسفة قوله: إن الوجود واحد ورد ذلك، وحسبك بمذهب لا يرضاه متكلمة الصابئين[2].

ومن الفلاسفة الذين قالوا بوحدة الوجود صراحة (هيراكلت) حيث قال: إن العالم دائم التقدم إلى الأمام وهو قانون الأشياء يولد عاماً منظماً وفيه تشرق حكمة أو يلوح عقل، والعالم هو ذلك العقل نفسه لأنه لا يعقل أن يكون متميزاً عنه، بل هو ذلك العقل وهو روح العالم، وعليه فالكائن الإلّهي يتخلل صور الأشياء المتناهية، والمتناهي نفسه لا يوجد إلا في الله وهو السبب والقانون والهيولى التي تكون منها العالم[3].

هذه صورة للوجود عند مفكر من مفكري اليونان، وإذا ما أضفنا إلى هذه الصورة مثالاً آخر وهم الرواقيون[4] يتبين لنا مدى العقم العقلي الذي كان عليه مفكروا اليونان.

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ١٧٦/٢.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٧١/٢.

(٣) دائرة معارف القرن العشرين محمد فريد وجدي ٧٠١/١٠ ـ ٧٠٣

(٤) الرواقية: هي المدرسة التي يتزعمها (زينون) الفيلسوف اليوناني، سميت بهذا الاسم لأنه كان =

فمن المعروف بأن الرواقيين كانوا من أتباع وحدة الوجود، ولكن الوجود كان له صورة خاصة عندهم على النحو الآتي:

الله هو النار الأولى بمعنى أن النار هي أصل الـوجود وهي التي أفاضت الوجود على كل موجود، ونسبة الله إلى العالم كنسبة روحنا إليه، والنفس نار مقتبسة من النار الإلّهية منبثة في الجسم، كما أن الله منبث في العالم، إلا أن له مركزاً رئيسياً ممتازاً وموقعه في قلب العالم، وما الله والطبيعة إلا اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة، ولما كان العالم كامل الوحدة فليس هنالك إلا إلّه واحد ومع اعتراف الرواقيين بالإلّـه وأفراده بالوحدانية فإنهم يدمجون الذات في الوجود ويخلطونها به اختلاط جسم بروح[1].

وبالإضافة إلى الفلاسفة فقد وجدت مثل هذه الأفكار والعقائد عند النصارى في الغرب، فقد قالوا بأن الله تعالى ثلاثة أقانيم هي الـوجود والعلم والحياة وهي ما يعبر عنها بالأب والابن والروح القدس.

والدكتور - زكريا إبراهيم - يقول بأن الكتاب المقدس بعهديه ينطوي على أقوال تؤيد وحدة الوجود بصراحة، فإننا نجد عبارة للقديس بولس يقول فيها: إننا في الله نحيا ونتحرك ونوجد، وعبارة أخرى يقول فيها أن منه (أي من الله) وبه وله كل الأشياء، فليس مذهب وحدة الوجود إذن وقفاً على الفلاسفة والمفكرين، بل أن هذا المذهب شائع في كثير من الديانات كما يظهر بالنسبة إلى المسيحية التي تقول: إن الله حي في كل شيء وكل شيء

= يعلم تلاميذه في رواق. والرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة وأن الحكيم لا يبالي بما يفعل به نفسه من لذة وألم، حتى إن عدم مبالاته قد تبلغ درجة النفي والإنكار. وإذا كان الرواقي يعيش عيشة راضية مرضية فمرد ذلك إلى اعتقاده أن الإنسان جزء من الكون وإن كل ما يقع في الطبيعة إنما يقع بتأثير العقل الكلي أو القدر (المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ١/٦٢٢ - ٦٢٣).

(١) الله ذاتا وموضوعاً، عبد الكريم الخطيب ١/١٧٢ - ١٧٣.

في الله[1]. وهكذا كما رأينا تشكل عقيدة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي وغيره خليطاً مهجناً من عقائد وموروثات أمم شتى بعضها وثني والآخر فلسفي والثالث تحريفي وضعي وكلها أبعد ما يكون عن الإسلام وأعدى ما يكون للإسلام.

---

(١) مجلة الرسالة، مقال الدكتور زكريا إبراهيم السنة ١٢ مجلد ٢/٦٢٠.

ابن عربي ووحدة الوجود والإسلام

هو أبو بكر محيى الدين محمد بن علي بن محمد الماضي الطائع الأندلسي المولود في مرسيا عام ٥٦٠ هـ حيث نشأ بها ثم انتقل إلى إشبيلية ليطوف منها إلى بلاد الشام والمشرق وبغداد ومكة وقد توفي عام ٦٣٨ هـ ١٢٤٠ م.

أشهر مؤلفات ابن عربي:

هذا الرجل شخصية مكثرة في الإنتاج والتصنيف وأغلب الظن أن الرجل ينتمي لمدرسة باطنية اندست فروعها واجنحتها في ديار المسلمين لتغذي العناصر المناهضة للإسلام أو الخارجة عليه أو الكافرة به.

ذلك أن مؤلفات هذا الرجل التي صنفها وذاعت وشاعت كأكبر مصادر للمعارف الصوفية مما تثير الحيرة والبلبلة حول جملة المصادر التي أخذ منها فكره ومعارفه وعقائده.

فمن المصادر الواسعة التي كتبها ابن عربي: (الفتوحات المكية) وهو كتاب واسع يقول عنه (أبو العلا عفيفي) أثناء دراسته لكتاب (فصوص الحكم).. (.. تلك الموسوعة الصوفية العظيمة لم تلق من العناية والدروس ما هي جديرة به)[1] وتفسير القرآن الذي يقول عنه صاحب:

(١) فصوص الحكم لابن عربي المتوفي ٦٣٨ هـ التعليقات عليه للدكتور أبو العلا عفيفي طبعة دار إحياء الكتب العربية القاهرة عام ١٣٦٥ هـ ١٩٤٦ م ص ٦.

(فوات الوفيات): أنه يبلغ خمسة وتسعون مجلدة أو مجلدة[1]. ومحاضرات الأبرار، وإنشاء الدوائر وغفلة التوفر وعنقاء المغرب وترجمان الأشواق ومواقع النجوم: وهو كتاب في قواعد أهل الطريق. وهذه الكتب جميعها حشدها ابن عربي لخدمة الغرض الأساسي الذي ندب نفسه له وهو ذيوع وانتشار عقيدته في (وحدة الوجود) التي توّج أعماله وأفكاره من أجلها في كتابه الكفري (فصوص الحكم) الذي يقول عنه أحد المعجبين به في دنيا الأباطيل (أبو العلا عفيفي): هو خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم منسق الأجزاء وهو مذهب من الأفكار قلما تظفر به كاملاً في كتاب آخر له. كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو الذين أتوا بعده.

ثم يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص، وورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها فاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعاني الوحدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلّهي القاهر القائم عليه كل شيء وقالوا إن الحق أصل كل موجود[2].

التعريف بمذهب وحدة الوجود:

بين يدي المذهب: يزعم الصوفية قاطبة منهم والمحدثون أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ولا يختلفون فيما بينهم أو أمام مخالفيهم من طرح تلك المقولة الممجوحة التي تقول أن للعلم ظاهره وباطنه كما أنهم يزعمون أنهم قوم لا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر وإنما فيما أجمعوا عليه يزعمون أنهم يتكلمون بلسان الرمز بالإشارة

(١) فوات الوفيات جـ ٢ ص ٣٠١.

(٢) فصوص الحكم تعليقات أبو العلا عفيفي ص ٨.

قبل العبارة لأن لغة عموم الناس فيما ادّعوه واعتقدوه لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أدواتهم ومواجدهم والعجيب الغريب أن علم الباطن هذا الذي يزعمونه أنه هو أي علم الباطن يتعلق عندهم بحقائق العلم التي ورثوها وحدهم عن النبي ﷺ ولا يستقل بفهمها عقل ولا يصلح للتعبير عنها لغة الناس من علم أو أدب أو دين ومن كان على غاية واحدة ذلك أن أصحاب المذهب يقولون أن مصادره من (القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية... والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي ومصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطية وإخوان الصفاء[١].

ومن عجب أن نتائج كل هذه المصادر على ما بينها من تناقض وخاصةً التناقض الذي بين كتاب الله وسنّة نبيّه من جانب وذلك الحشد من الكفر الفلسفي والباطني من جانب آخر عندما زعم الزاعمون أن من بين مصادر المذهب: الكتاب والسنّة يفتري صاحب المذهب وأتباعه والمتأثرين به فكرياً وفلسفياً بعد اعترافهم بمؤثرات هذه المصادر على تشكيل المذهب ومفترياته وأركان قواعده فيقولون متناسين ما قرروا من أن مصادر المذهب غير إسلامية غير أنهم لا يخجلون أو يستحون من الله حين يكتبون بالحرف (... إن ابن عربي قد كتب تحت تأثير نوع من الوحي والإلهام فأنزل في سطور الفصوص ما أنزله به عليه لا ما قضى به منطق العقل)[٢].

ومن قبل يقول الرجل ابن عربي نفسه عن فصوصه بغيرما خلق أو دين أو عقل (ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث - حارث)[٣].

وقد تملأ الدهشة بل والانبهار إن لم يكن الحيرة وعدم التصديق

---

(١) الفصوص ص ٧.

(٢) الفصوص ص ١٠.

(٣) الفصوص ص ١٠.

كثيرون من خلق الله إذا علموا أن صاحب المذهب ابن عربي في (وحدة الوجود) يعتقد ويدعي ويزعم أن كتابه هذا (قواعد المذهب من إملاء رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان إملاء عليه فيما زعم وكذب ابن عربي في رؤية رآها في دمشق سنة ٦٢٧ هـ وأنه بكتابه لم يكن إلا مترجماً لما كاشفة به النبي ﷺ الذي هو عنده (برأه الله مما يقول الظالمون) منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة لابن عربي وأمثاله[١].

يرى الباحثون في عقائد الصوفية ألواناً كثيرة من التباين الفكري بل والتناقص العقدي بين أرباب المذهب الواحد ولعله هو السر وراء ذلك الغموض الشديد حول الفكر والعقيدة الصوفية وما يتصل بها من رموز على الإطلاق.

يقول المستشرق (فيكل سن) وهو يعرف بالمصدر الأم لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي على ضوء ما في كتاب فصوص الحكم من عقائد (أن ابن عربي في الفصوص يأخذ من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي واريجن الإسكندري ونظرياته في هذا الكتاب حرفية الفهم وأصعب من ذلك شرحها لأن لغته مجازية معقدة في معظم الأحيان[٢].

ومع ذلك فإن شيخاً ضالاً هو سراج الدين البلقاني يقول في الدفاع عن مؤسس وحدة الوجود: (إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيى الدين فإنه لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبر أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصولية وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجته من أهل الإشارات ثم إنه جاء من بعده قوم زاغوا عن طريقه فغلطوه في ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة

(١) الفصوص ص ١٠.

(٢) فيكل سن (دراسات في التصوف الإسلامي).

باصطلاحه وإلا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، وذلك إن كلام الشيخ تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف وإيضافات هي علمه وعلم أمثاله معلومة وعند غيرهم من الجهل مجهولة[1].

وكيف يكون كلام الشيخ ابن عربي كما يقول سراج الدين البلقاني رموزاً وروابطاً وإشارات وحذفاً وإضافات ومصادر المذهب بتقرير وتأكيد أحبابه وأصحابه والمدافعين عنه من القدماء والمحدثين خليط غير متجانس ولا متكامل وعلى غير ملتقى .

المذهب وألوان كفره:

يقوم مذهب (وحدة الوجود) على مزاعم مؤسسه الذي يقول: إن الحقيقة الوجودية (تعالى الله) واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا يعبرّ فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات وهذه الحقيقة الوجودية التي يتحدث عنها منشىء المذهب قديمة أزلية أبدية لا تتغير بالرغم من اعتقاده بتغير الصور الوجودية التي تظهر فيها فهي عنده أشبه بالبحر الزاخر الذي لا ساحل له وليس الوجود المدرك المحسوس عنده إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. يقول ابن عربي فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها (أي الحقيقة الوجودية عنده قلت إنها هي الحق) وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها أي من حيث ظهورها من أعيان الممكنات قلت هي (الخلق).

فالحق والخلق عنده والقديم والحادث والأول والآخر والظاهر والباطن هذه الأمور فيما بينها هي عند ابن عربي عناصر وحدة الوجود الذي يقرره في جرأة وتطاول حين يقول: فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها.

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه[2]

---

(١) الفصوص بتعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي ص ١٦ .

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي جزء ٢ ص ٦٠٤ .

وفي تأكيد هذه العقيدة الحلولية يقول مؤسس مذهب وحدة الوجود في الفص الإدريسي.

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتباره.. وليس خلقاً بهذا الوجه فتذكروا «جمع وفكر» فإن العين واحداً وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[1].

وهنا تتجلى الغاية التي تنطوي عليها عقائد مذهب وحدة الوجود وهي البحث في الحقيقة الإلّهية ـ تعالى الله ـ متجلية في زعم الرجل في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام وذلك لأن حقيقة كل نبي في المذهب تسمى (كلمة) وهي تمثل صفة من صفات الحق (تعالى الله) كصفة الألوهية في الفص الإدريسي والنقيضة في الفص الشيسي والصبوحية في الفص النوحي والقدوسية في الفص الإدريسي والحقية في الفص الأسي والعلية في الفص الإسماعيلي والفرضية في المحمدي[2].

ومما يجدر ذكره والتنبيه له أن ابن عربي هو الواضع الحقيقي لهذا المذهب والمصدر له بتلك الصور التي تتشكل بها جوانب الكفر والشرك والدس والنقل من الفلسفات الوثنية في أركان المذهب المختلفة. وفي هذا يقول المستشرق (الفريد فون كريمر) (.. إن التصوف قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري عصر ابن يزيد البسطامي والجنيد والحلاج إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية. ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج بل عن أبن الفارض المعاصر لابن عربي ليست في نظري ـ نظر فون كريمر ـ دليل على اعتقادهم في وحدة الوجود بل على أنهم كانوا رجالاً ـ بزعم كريمر ـ فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره وهذه ـ عند كريمر) وحدة شهود لا وحدة

---

(١) فصوص الحكم لابن عربي الفصل الأدريسي ص ٧٩.

(٢) فصوص الحكم ص ٥٧.

وجود وفرق عند كريمر بين فيض العاطفة وشطحات الجذب وبين نظرية فلسفية في الإلّهيات.

والخلاصة أن مذهب وحدة الوجود يقوم على اعتقاد أن الله - تعالى الله - جماع لكل شيء في نفسه حاوي لكل وجود ظاهر بصورة كل موجود.

ولكي يشرح ابن عربي هذه المسألة الكفرية التي اعتقدها يلجأ إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل: التجلي في المسرات والتخلل والسريان في الوجود والتأثير والتعرف وما إليها من ألفاظ بغير ضوابط لدلالات ذلك أن للحق (تعالى الله) عند ابن عربي وجود حقيقي وهذا الوجود للحق في ذاته ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات وهذا الوجود الثاني بالنسبة للحق عند ابن عربي كالظل الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها بسم الله «الظاهر» فالعالم ظل عند ابن عربي إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوم له (الفص اليوسيفي) وهو نفس الرحمن (تعالى الله) الذي تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله إذ إن نفس الرحمن يحتوي صور جميع الموجودات في القوة كما يحتوي نفس الإنسان جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات.

وفي إيراد أمثلة ونماذج من الخبل الفكري والنظر الوثني في معتقدات ومرتكزات عقيدة وحدة الوجود يذهب واضع قواعد المذهب ومؤسس كفرياته في الفص الإبراهيمي فيقول: (إنما سمّي الخليل خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلّهية)[1].

ولننظر إليه وهو يحاول أن يقرب معتقداته أعني كفرياته للناس بضرب الأمثلة وإيراد - النماذج وقياس الخالق بالمخلوق فيقول: اعلم أنه ما تخلل شيء إلا كان محمولاً فيه فالمتخلل شيئاً - إلا كان محمولاً فيه فالمتخلل -

---

(١) الفص الإبراهيمي ص ٨٠.

اسم الفاعل ـ محجوب بالتخلل ـ اسم المفعول ـ فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المسطور وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو له وتتسع فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مسطور فيه فيكون الخلق جميع أسماء الحق، سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مسطور باطن فيه فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه.

ثم يعلن ابن عربي بوضوح لا لبس فيه ولا غموض بالرغم من لغة المجاز وعبارات الرمز والشغف بأسلوب الإشارة قبل العبارة كما هو ديدن القوم جميعاً يعلن عن نوع من الكفر انفـرد به من بين المصـادر التي استسقى منها كفره وهي كما سبق الإشارة يهودية ونصرانية وباطنية وفلسفية ووثنية حين يقول بالحرف في الفص الإبراهيمي عن رب العالمين ـ تنزه تعالى عما يقول الظالم علواً كبيراً (إن الذات لو تعرت عن هذا النسب ـ العلاقة بين الفاعل والمفعول في التخلل – لم تكن له وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بما وهبنا إلّه فلا يعرف حتى نعرف)[1].

ويوغل ابن عربي في أنواع من الكفر ينفرد بها حين يقول ما اعتبره بعض الضائعين فلسفة في الإلّهيات: إن ثبت الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك في وجود الحق وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك وإن كان الحكم للحق فليس له إلا إضافة الوجود عليك والحكم لك عليك فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك وما يبقي للحق إلا حمد أفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود فتعينه على ما تعين عليك فالأمر منه إليك ومنك إليه غير أنك تسمى مكلف وما كلفك إلا ما قلت له كلفني بمالك وبما أنت عليه وإلا يسمى مكلفاً ـ اسم مفعول ـ ثم أنشد يقول موجزاً لهذا النوع من الجذب الفكري والخلل

(١) الفصوص الفص الإبراهيمي ص ٨٣.

والاضطراب العقدي الذي لا يصح به دين ولا تستقيم معه عقيدة ولا يعبر من خلاله عن رب خالق بل إن هذه الكفريات من أشد أنواع الكفر بالله تعالى ممارسة وتعبيراً.

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
ففي حال أقربه وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده
فإني بالغنى وأنا أساعده فأسعده؟
لذاك الحق أوجدني في علمه فاوجده
بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده[1]

ثم يوغل ابن عربي في هذا المجال ليستعمل صوراً وألواناً كثيرة ليضلل بها أكبر قطاع من العاشقين والهائمين أرباب العشق الصوفي فيقول:

فللواحد الرحمن في كل موطني من الصور ما يخفي وما هو ظاهره
فإن قلت هذا الحق قدتك صادقاً وإن قلت أمراً آخرا أنت عابره
وما حكمة في كل موطني دون موطني ولكنه بالحق للخلق سافره
إذا ما تجلى للعيون ترده عقول ببرهان عليه تثابره
ويقبل في مجلس العقول وفي الذي يسمى خيالاً والصحيح النواظري

ثم ينقل ابن عربي عن أبي يزيد البسطامي مقالة تمثل نوعاً من الكفر لا يريد به ابن عربي أن يرد مقام الجذب أو الشهود وإنما يضيف إلى هذه المزاعم الكفرية أنماطاً أخرى أشد قتامة وأكثر ظلمة.

يقول ابن عربي فيما يروي عن ابن يزيد البسطامي في هذا المقام أنه قال: لو أن العرش وما حواه مئة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها. وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام فماذا أقول:

---

(١) الفصوص الفص الإسحاقي ص ٨٨.

(الكلام لأبن عربي) لو أن ما لا يتناهى وجوده بقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه فإنه قد ثبت أن القلب وسّع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوى وقد قال ذلك أبي يزيد وقد نبهنا على هذا المقام بقولنا.

يا خالق الأشياء في نفسه   أنت لما تخلقه جامعه
تخلق مالا ينتهي كونه فيـ   ـك فأنت الضيق الواسع
لو أن ما قد خلق الله مالا   ح بقلبي فجره الساطع
من وسع الحق في ضاق عن   خلق فكيف بالأمر الساطع

ثم يدحض ابن عربي في أركان نظرية وحدة الوجود أقوال الذين يدافعون عنه ويكلفون أنفسهم باطلاً وكفرّ ما يذهبون إليه في الدفاع عنه حين يقرر بغير مواربة وبغير لبس يزعم حوله الزاعمون دعاوى وعلّل الرمز والفخر والبيان والمجاز حين يقرر أن معبوده ومعبود كل من على دينه إنما هو وهم وخيال ولا حقيقة لمعبود غير الطاغوت عند ابن عربي ومن ثم تسقط كل مزاعم ودعاوى القائلين بأن الرجل (ابن عربي أقام فلسفة في الإلّهيات وبأن من بين مصادر معرفته في بناء قواعد مذهبه بالإضافة إلى عقائد اليهود والنصارى والهنود واليونان والفرس والباطنية من الإسماعيلية وغيرهم: الكتاب والسنّة لأنه لا كتاب ولا سنّة في دين ابن عربي إذ يقول معبراً عن عقيدته في الفص الإسحاقي (والفصوص كما يزعم الزاعمون هي ما انتهى إليه علم الرجل وأعلى ما أرسى قواعده حين يقول بالحرف:

(.. بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام، والعارف يخلق بماله من الهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة، ولكن لا تزال الهمة تحفظه، ولا يؤيده حفظه أي حفظ ما خلقته فمتى تطرأ على قلب العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضارات وهو لا يفعل مطلقاً بل لا بدّ من حضرة يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه

الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً فإذا ما غفل العارف عن حضرة ما، أو حضارات وهو شاهد حضرة ما من الحضارات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة. الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأن الغفلة ما تصح قط لا في العموم ولافي الخصوص[1].

هذا وقد توسع ابن عربي في أركان عقيدة الوجود إلى أن أقام مزاعم ومفتريات أقحم نفسه بها على أبواب النبوّة والولاية وبدأ ينفث شركه وكفره حول هاتين القضيتين وفي الفص الذي أسماه: الحكمة القدرية في كلمة عزيرية والذي بدأه بهذا اللون من الكفر: اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك. فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان[2].

يقول ابن عربي في باب النبوة والولاية:

(. . . واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الأنباء العام وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة وفي محمد ﷺ قد انقطعت فلا نبي بعده: يعني مشرعاً أو مشرعاً له ولا رسول وهو المشرع[3].

ثم يقول: ابن عربي عن هذا الذي قرره في التفريق بين الولاية

---

(١) الفصوص الفص الإسحاقي ص ٨٩.

(٢) فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية: صفحة ١٣٥ من تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي.

(٣) فص الحكمة القدرية في كلمة عزيرية صفحة ١٣٥.

والنبوّة. . . . (. . . وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة، فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها، فإن العبد يريد ألا يشارك سيده وهو الله في اسم، والله لم يتسم بنبي ولا رسول وتسمى بالوليّ، واتصف بهذا الاسم: فقال (الله ولي الذين آمنوا) فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوّة والرسالة: إلا أن الله لطيف بعباده، فأبقى لهم النبوّة العامة التي لا تشريع فيها وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام وأبقى لهم الوراثة في التشريع فقال: (العلماء ورثة الأنبياء) وما تم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه، فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع. فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد: وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولي، أتم من حيث هو نبي رسول[1].

هذا الكفر بألوانه؟؟

ابن عربي بغير تبريرات ولا تأويلات عشاق كفره، يقرر أن الولاية هي الفلك المحيط العام الذي تتحرك فيه النبوّة وانقطعت النبوّة عند محمد ﷺ لكن محيط فلك الأولياء باقٍ ومستمر، لماذا عند ابن عربي؟ لأن مقام الولاية عنده أعلى من مقام النبوّة ولأن الولي فوق النبي والرسول، ولأن الولي من حيث هو ولي أتم وأكمل من النبي والرسول. ولأن مرجع النبي والرسول إلى الولاية والعلم ولماذا كل هذه المفتريات عند ابن عربي لأنه فيما فهم ويا سوء ما فهم: إن الله تعالى لم يتسم بنبي ولا رسول،

(١) المصدر السابق.

وتسمىّ: بالولي فقال عن نفسه «الولي الحميد» ولا يستحي ابن عربي فيما أسماه: فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية عن أن يتحدث عن هذا الولي: (تعالى الله) بأنه هو: (الذي ظهر في صورة ولد من عين الوالد. وما نكح ـ تعالى الله ـ سوى نفسه فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد[1].

وابن عربي في هذه ناقل رديء لمعتقدات النصارى في الأقانيم فهو هنا يزعم أن الذات الإلّهية ثلاثة أقانيم: أقنوم هو الزوج وثان هو الزوجة والأخير هو الولد ثم يسوق صوراً وثنية أخرى عن معبوده فص الحكمة الأحمدية في الكلمة الإسماعيلية حين يجعل إلّهه المعبود هو عين العبد وقواه فيقول (.. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلق متوهم فالخلق مفعول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود هكذا عند ابن عربي ومن ثم فلا ناس عنده كما جاء في فص حكمة أحمدية في كلمة إسماعيلية من أن يكون العبد هو عين الرب وأن يكون الرب هو عين العبد ويقول في ذلك شعراً.

أنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد[2]،

ولا يستحي أتباع الطاغوت وتلاميذه من أرباب الطرق أن يروا إمامهم الطاغوت الأكبر يقرر: أن الإنسان رب من حيث هويته التي هي عين هوية الحق، وهو عبد باعتبار ما أطلقه عليه الشرع، ويعني بالعهد: المفهوم من قوله تعالى: (ألست بربكم؟) مبتغياً من وراء ذلك إثبات أن ما سميّ في

(١) الفصوص. صفحة ٧٨.
(٢) فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية صفحة ٩٠.

عرف الشرع عبداً ما هو في الحقيقة إلا رب حق يدين العارفون بربو بيته ويشهد بحقهما السالكون على بصيرة[1] وكفر ابن عربي إذا ما تتبعناه نجد أنه إذا جاز التعبير، لا لون له. فقد جمع كل ألوان الكفر ذلك أن العقيدة التي عبّر عنها في الفصوص قد جمعت بين العقائد الوثنية والطوطمية والرمزية والمادية والشركية، والتجريدية والغريزية فضلاً عن تخريصات الفلسفات الباطنية وعقائد اليهود والنصارى: إن عبارة الخلق مفعول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود التي أتينا عليها من الفص الإسماعيلي تعني أن ـ مستوى الزندقة والكفر والعدوان على الله في دين أصحاب وحدة الوجود لا يعادله مستوى آخر من الكفر والفجور والزندقة والتطاول على الله. إن ابن عربي يفتري على الله فيزعم أن الله تعالى ليس عين الخلق جميعاً فحسب، ولكنه عين كل عضوٍ فيهم وجارحه وأن قوى الله تعالى عين قوى الخلق المادية والروحية حتى ما يعتمل في الصدر وتنفعل به النفس من خواطر وشهوات وما يعترض الذهن من صور الأوهام فالخلق عنده حق مشهود ووصف الخلق بالعبودية وهم بقلب حقيقة أنهم أرباب وآلهة ومن ثم فقد زعم ابن عربي أن الخلق ما هو إلا صورة من صور الذهن لا وجود لها في الخارج. أما الحق، (الخالق سبحانه وتعالى) فهو عند ابن عربي محسوس مشهود. إذ لا ينفك عن التعيين في المادة فليس الأمر عند ابن عربي أن اليهودي كالمسلم والمجوسية كالإسلام أو أن عابد العجل كعابد الله. وإنما عابد العجل على ضوء عقيدة ابن عربي التي تقول بأن العالم هو الله في الهدية والماهية هو الله ومن ثم فهو الكافر والمنافق والفاسق والظالم. تعالى الله عما يقوله الكافرون من أمثال ابن عربي أنه عين كل شيء.

لقد كان على الدرب الكافر نفسه قبل ابن عربي زنديق آخر نفث سمه وفسقه وضلاله عبر ما سميّ بالطريق الصوفي الذي كان المدرسة التي

---

(١) راجع تعليقات عبد الرحمن الوكيل (تنبيه النبي إلى تكفير ابن عربي). للبقاعي صفحة ٧٤.

مهدت الطريق لكفر ابن عربي واعني به: ابن الفارض الذي يقول عن عقيدته في الاتحاد.

وجاء حديث في اتحادي ثابت	روايته في النقل غير ضعيفة
مشيراً بحب الحق بعد تقرب	إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر	بكنت له سمعاً كنور الظهيرة
فلكي لكلي طالب متوجه	وبعض لبعض جاذب بالأعنة
ومني بدالي ما علي لبسنه	وعني البوادي بي إلى أعبدت
وفي شهدت الساجدين لمظهري	فحققت أني كنت آدم سجدتي
تعانقت الأطراف عندي وانطوى	بساط السوي عدلاً بحكم السوية
وليس ألست الأمس غيراً لمن غدا	وجنحي غدا صبحي ويومي ليلتي
وسر بلى الله مرآة كشفها	وإثبات معنى الجمع نفي المعية
ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي	مجازابها للحكم نفس تسمت
رقوم علوم في ستور هياكل	على ما وراء الحس في النفس ورت
وأسماء ذاتي عن صفات جوانحي	جوازا لأسرار بها الروح سرت
مظاهر لي بدوت فيها ولم أكن	علي بخاف قبل موطن برزتي
ولما شعبت الصدع والتأسف فطو	ر شمل بفرق الوصف غير مشتت
تحققت أنا في الحقيقة واحد	وأثبت صحو الجمع محو التشتت
وإني وإن كنت ابن آدم صورة	فلي منه معنى شاهد بابوتي

وهذا الذي قاله ابن الفارض ليس فيه أكثر مما في زعم ابن الفارض وهو يشرح البيت الذي يقول:

وفي شهدت الساجدين لمظهري فحققت أني كنت آدم سجدتي

إن ابن الفارض الزعيم الحلولي الاتحادي يقصد أنه عاين في نفسه الملائكة الساجدين لمظهره، فعلم حقيقة أنه كان آدم في سجدته تلك السجدة وأن الملائكة يسجدون لابن الفارض والملائكة صفة من صفاته. فالساجد صفة منه تسجد لذاته، فالجمع واقع لا يدفع.

وأما قوله:

تعانقت الأطراف عندي وانطوى　　　بساط السوي عدلاً بحكم السوية

فيزعم فيها أنه ليس في الوجود متناقضات ولا امتداد ولا اعتبار بل ولا أمثال: إذ الوجود كله عنده حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا يقال عنها: إنها تناقض أو تضاد أو تغاير أو تماثل نفسها ولهذا فإن هذا الطاغوت يؤمن بأن القدم عين الحدوث والفوق عين التحت والنور عين الظلمة والأول عين الآخر والأزل عين الأبد والآن عين الماضي وعين المستقبل والأطراف المكانية والزمانية والوجودية تعانقت عند ابن الفارض. وانطوى بساط السوي عدلاً بحكم السوية.

وأما قوله:

وليس ألست الأمس غيراً لمن غدا　　　وجنحي غدا صبحي ويومي ليلتي

فهو يستهدف بكفره هذا قول الله تعالى (.. ألست بربكم قالوا بلى) معتمداً على النهج الإسرائيلي في تناول هذه الآية الكريمة. وهو أنه سبحانه أخذ العهد على ذرية آدم جميعهم وهم في ظهره مودعاً في إشارته تلك كفره وزندقته لكي ينتهي إلى ما قرره من أن ما في الوجود من صفات وأسماء وأفعال هو عين الذات الإلّهية وأن وجود هذا الذات هو عين وجوده أي أنه - ابن الفارض فيما اعتقده على ضوء ما قاله يعتقد أنه الله ذاتاً وصفة واسماً ومشاعراً وجوارحاً وهنا يختلف ابن الفارض بمعتقده في وحدة الوجود عن معتقد القائلين بالاتحاد، فالقائلون بالاتحاد يلزمهم الاعتراف والإقرار بأنه كان هناك وجودان ثم اتحد أحدهما بالآخر لكن ابن الفارض هنا يكرر أنه أحسن عن تعيين أنه ما كان في حال ما ولا زمان ما غير ولا سوى وإنما كان ثم حقيقة واحدة هي الذات الإلّهية تجلت في صور خلقية.

يقول ابن الفارض:

ولما شعبت الصدع والتأسف فطو　　　رشمل بفرق الوصف غير مشتت

تحققت أنا في الحقيقة واحد وأثبت صحو الجمع محو التشتت
وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بابوتي

وتتضح أبعاد وجوانب الكفر الصريح عند أتباع عقيدة وحدة الوجود عندما تطالع ما يقول واضع أسسها وقواعدها ابن عربي في فص الحكمة اليعقوبية يقول: (فالدين كله لله، وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة) قال الله تعالى: «ورهبانية ابتدعوها» وهي القواميس الحكمية التي لم يجىء الرسول المعلوم بها من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف وقلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلّهي في المقصود بالوضع المشروع الإلّهي اعتبرها الله اعتبار ما شرعت من عنده تعالى (وما كتبها الله عليهم) ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك رضوان الله على غير الطريقة النبوّية المعروفة بالتعريض الإلّهي فقال: «فما رعوها» هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم «حق رعايتها» «إلا ابتغاء رضوان الله» وكذلك اعتقدوا «فأتينا الذين آمنوا بها» منهم «آجرهم...» .

يرى ابن عربي ويعتقد على ضوء هذه الفصوص التي جاءت في الحكمة اليعقوبية أن الله (تعالى الله) قد اعتبر وأقر هذا الدين الذي وضعه الخلق وهو بهذه العقيدة التي خالف بها النقل والعقل بل وأفسد اللغة قد أنكر الدين الذي أتت به الرسل من عند الله لأن الدين عند ابن عربي من عمل العبد لأن فيما زعم انتباه والانتباه من عمل العبد فالدين من عمل العبد أما الذي من عند الله عند ابن عربي فهو الشرع الذي ينقاد إليه العبد.

وبهذا الذي يقرره ويزعمه ابن عربي يكون قد قال بوحدة كل الأديان والمذاهب والعقائد لأنها تشترك في المعنى الذي وضعه وهو الانقياد الذي

يجعل العبد عنده منشأ للدين. وليت البلاء الذي يقول به الرجل يقف عند هذا الحد من الكفر ولكنه يوغل فيه فيجعل من كفره دركات وألوان وأبعاد تنحدر حتى عن مستوى المعتقدات الوثنية ذلك أن الانقياد عنده ليس قاصراً على العبد من حيث أن عمل العبد ـ من طاعة أو معصية، يترتب عليه الجزاء بالثواب أو بالعقاب ولكن حال العبد عند ابن عربي من حيث أنها حالة انقياد لها حكمها في الحق ـ تعالى الله ـ إذ أنها عنده تؤثر فيه فتجعله ينقاد هو أيضاً فيثيب العبد أو يعاقبه أو يعفو عنه. وهذا هو الدين عند ابن عربي بمعنى (الجزاء) وليت ضروب الكفر عند الرجل تنتهي عند هذا الحد، بل أنه بعد أن قال بالدين الذي هو بمعنى الانقياد والدين الذي هو بمعنى الجزاء وبعد أن قال بالانقياد من جانب العبد والانقياد أيضاً من جانب الحق ـ تعالى الله ـ أهمل كل هذا وأعطى للمسألة بعداً آخر استمده من عقيدة في وحدة الوجود وصبغ هذا البعد بالنهج الباطني حين قال: إن الجزاء في حقيقة الأمر ليس عوضاً يعطيه للعبد على أفعاله ولكن الحق في مرآة وجوده أو تجلى في صور وجود العالم فهو يعطي هذه الصور التي تتجلى فيها مظاهرها الوجودية المختلفة لا على سبيل العوض ولا أثابة على طاعة أو عقاباً على معصية، بل لأن ذواتها أو أعيانها الثابتة قد تتضمنه أن يعطيها ما يعطيها، فإن ظهرت هذه الذوات بمظهر يستحق الذم فهي المذمومة وهي التي جلبت الذم على نفسها، وإن ظهرت بمظهر يستحق الحمد فهي المحمودة وهي التي جلبت الحمد على نفسها. وفي هذا يقول: «فلا يعود على الممكنات من الحقّ إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها).

ثم يقول في العبد: (فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه)[1].

هل بقي أدنى شك أو ذرة أو حاجة إلى دليل لكي يعرف الناس جميعاً أن ابن عربي ومن على شاكلته أو على طريق منهجه وعقيدته في

(١) فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية. صفحة ٥٦.

وحدة الوجود: هم أكثر من كفار وأكفر من الكفار وأبعد ما يكونون عن نقاء الفطر السليمة وضوابط العقول المستنيرة.

(حكم علماء الإسلام على عقيدة وحدة الوجود):

لما شاع أمر عقيدة وحدة الوجود على لسان المتصوفة وشاع أيضاً ثبوت «التائية» لابن الفارض والتي سموه على ضوئها سلطان العاشقين. حين جعل المحب عين الحب وعين الحبيب كان أمراً لا بدّ منه وهو أن يقول علماء الإسلام رأيهم في هذه الشركيات وأن ينطقوا بحكم الإسلام في أمر هذه البدع. ففيما نقله «البقاعي» عن الإمام أبو علي بن خليل السكوتي في كتابه: «تحت العوام فيما يتعلق بعلم الكلام» كلام يشفي العليل يرد إلى سواء السبيل. قال بعد أن حذر من ابن عربي وأتباعه: (... وليحذر مواضع كثيرة من كلام ابن عربي الطائي في فصوصه وفتوحاته المكية وغيرهما وليحترز أيضاً من مواضع كثيرة من كلام ابن الفارض الشاعر وأمثاله مما يشيرون بظاهره إلى القول بالحلول والاتحاد لأنه باطل بالبراهين القطعية فكل كلام أو إطلاق يوهم الباطل فهو باطل بالإجماع فأجدى وأولى بطلانه إذا كان صريحاً في الباطل[1].

هذا وحكم من يؤول كلام الصوفية وأصحاب وحدة الوجود بالذات أنه كما قال: علاء الدين محمد البخاري الحنفي عندما ذكر عنده ابن عربي وعلق قال البساطي عند ذكر كلام ابن عربي بأنه تمكن بأقاويله فقال له البخاري كفرت وسلم للبخاري الحنفي قوله في تكفير من يؤول كلام ابن الفارض جميع من حضروا المجلس وأهل عصره[2].

هذا وما يجدر ذكره في هذا المقام أن شيخ الإسلام ابن تيمية وهو

(١) (برهان الدين البقاعي) في (مشرع التصوف) تحقيق عبد الرحمن الوكيل صفحة ١٣٧.
(٢) المصدر السابق صفحة ١٣٩.

يرد على كفر وزندقة ابن عربي صاحب كتاب (الفصوص). تناول منهجهم الذي زعموا به أنهم يأخذون من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول وهو المعتقد الذي اعتقده الملاحدة من المتصوفة أن الولاية أفضل من النبوّة فقال شيخ الإسلام: إن كفر هؤلاء أعظم من كفر اليهود والنصارى بل ومشركي العرب[1].

ويبرز شيخ الإسلام التناقض الذي يكشف عن الحسرة والندامة التي ينتهي إليها أمر المتصوفة من أهل الحلول والاتحاد[2] فبعد أن كان ابن الفارض يقول: ـ.

لها صلاتي بالمقام أقيمها	وأشعر فيها أنها لي صلت
كلانا مصل واحد ساجد إلى	حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سوائي ولم تكن	صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

ويقول أيضاً:

وما زلت إياها وإياي لم تزل	ولا فرق، بل ذاتي لذاتي صلت
إلى رسول كنت مني مرسلاً	وذاتي بآياتي علي استدلت
إن دعيت كنت المجيب واكن	منادى أجابت من دعائي ولبت

رأينا ابن الفارض عند النهاية يكشف عن خيبة أمله وحسرته وندامته حين يقول ما يؤكد أن عقيدة الحلول فوق أنها كفر أوردته حالة من الجنون فقد كان ابن الفارض يعتقد أنه هو الله حقيقة فلما حضرت الملائكة من عند الله لقبض روحه تبين له بطلان وفساد ما كان يظنه[3] ومن هنا راح ينشد:

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) مكتبة المعارف الرياض ـ طبعة جديد ١٩٨٢ صفحة ٤١.

(٢) ابن تيمية ـ الفرقان ـ ٢ صفحة ٥١.

(٣) البقاعي مصرع التصوف صفحة ١٩٧٩.

إن كان منزلتي في الحب عندكم ما قد رأيت فقد ضيعت أيامي
أمنيـة ظفرت روحي بهـا زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلامي[1]

ومن هنا يتضح فساد وكفران ما ذهب إليه أهل الحلول واعتقادهم بحكم أنه قد بنى بتأثير ـ الفلسفة اليونانية وعقائد اليـونان القـديمة في الأفلاك وأزليتها وعللها وغير ذلك من ضروب الشرك[2] ومن هنا أيضاً يتضح بطلان ما ذهب إليه أهل الحلول من اعتقادهم بأفضلية الولي على النبي. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا (وبالجملة اتفقت طوائف السنّة والشيعة على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها واحد من الخلفاء ولا يكون من بعد الصحابة أفضل من الصحابة؛ وأفضل السابقين الأولين الخلفاء الأربعة وأفضلهم أبو بكر ثم عمر وهذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان)[3] وقد تواتر نسبة ابن عربي وابن الفارض إلى الكفر تواتراً معنوياً وشاع ذلك على ألسنة المؤمنين الصادقين. وإذا كان الله سبحانه حكم بالكفر في كتابه الكريم على من قال: إن الله هو المسيح، فلم لا يحكم المسلمون على قطبي مذهب الحلول والاتحاد وكل منهما يقول: الله عين كل شيء[4].

(وحدة الشهود عند المتصوفة):

المراد بوحدة الشهود عند المتصوفة القائلين به أو بالحلول هو: ما يسمونه مطالعة الحقائق من وراء ستر رقيق، أو هو كما يقـول صاحب كتاب: (جواهر المعاني): كمال النظر إلى الحضـرة الإلّهية نـظراً عينياً وتحقيقاً يقينياً فإن الأمر أوله محاضرة وهو مطالعة الحقائق من وراء حجاب كثيف ثم مكاشفة وهو مطالعة الحقائق من وراء ستر رقيق ثم مشاهدة وهو

---

(١) ابن تيمية (الفرقان) صفحة ٥١.
(٢) ابن تيمية (الفرقان) صفحة ٤١.
(٣) ابن تيمية (الفرقان) صفحة ٣٨.
(٤) (البقاعي) (مصرع التصوف) صفحة ٢١٧.

تجلي الحقائق بلا حجاب ولا خصوصية ولا بقاء للغير، والغيرية عيناً وأثراً وهو مقام السحق والمحق والدك وفناء الفناء فليس هذا إلا معاينة الحق في الحق للحق بالحق. فلم يبق إلا الله لا شيء غيره فلا ثم موصول ولا ثم واصل[1].

هذا هو مقام وحدة الشهود عند المتصوفة وهو أيضاً ما يسمى بمقام «الفناء» الذي لا يناله كل العارفين ولا يتحقق في كل الأوقات.

والعجيب الغريب أنهم فيما ذهبوا إليه يستدلون بأحاديث للرسول ﷺ منها ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

إن الله قال من عادى لي ولياً فقد أذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها [2].

وتفسير الحديث على ضوء دلالة وحدة الشهود عند المتصوفة يعتبر نسخاً للدلالة النبوّية في الحديث وإذا كان القول بفناء العارف بالله زعم واضح البطلان أنكره علماء السلف بل حتى والخلف فإن الحافظ بن حجر العسقلاني وهو يرد على الاتحادية الذين قالوا إن الحق عين العبد مستشهدين بهذا الحديث مغفلين دلالة الحديث وهو أن المراد بكنت بقوله كنت سمعه وبصره أي أن العبد يحب طاعة الله ويؤثر خدمته وطاعته كما يحب هذه الجوارح[3].

---

(١) أبو العباس التيجاني في كتابه (جواهر المعاني وبلوغ الأماني) جـ١ صفحة ١٦٠ نقلاً عن (التيجانية) للشيخ علي بن محمد الدخيل الله دار طيبة ـ الرياض طبعة أولى عام ١٤٠٢ هـ صفحة ٩٦.

(٢) رواه البخاري كتاب الدقاق باب التواضع.

(٣) ابن حجر فتح الباري بشرح صحيح البخاري الطبعة السلفية جـ١١ صفحة ٣٤٤.

يقول ابن حجر عند شرحه لهذا الحديث (. . وحمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والمحو. وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعونه من أن العبد إذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفى من الكدورات أنه يصير في معنى الحق، تعالى الله عن ذلك وأنه يفنى عن نفسه جملة حتى يشهد أن الله هو الذاكر لنفسه الموحد لنفسه المحب لنفسه وأن هذه الأسباب والرسوم تصير عدماً صرفاً في شهوده وإن لم تعدم في الخارج[1].

ويرد شيخ الإسلام مقولة ومزاعم أصحاب وحدة الشهود ويدلل على بطلان استدلالهم بهذا الحديث فيقول رحمه الله «وهذا اتفاق واتحاد في المحبوب المرضى المأمور به والمبغض المكروه المنهي عنه وقد يقال له اتحاد نوعي وصفي وليس ذلك اتحاد الذاتين فإن ذلك محال ممتنع والقائل به كافر وهو قول النصارى والغالبية من الرافضة والنساك كالحلاجية ونحوهم وهو «الاتحاد المفيد» في شيء بعينه[2].

وحدة الشهود تعطيل لشرع الله:

العلاقة بين وحدة الشهود أو مقام الفناء وبين الحلول والاتحاد علاقة تغير وصيرورة في نطاق المستوى الواحد ودراسة أقوال من زعموا الفناء ومن ادعوا الحلول توضح أنها تدور في محور واحد لا يقترب أبداً من الإسلام في قليل أو كثير وقد اختلطت معالم المصطلحات على كثير من العامة والخاصة فكادوا أن لا يتعرفوا على أنفسهم من طول ما غرر بهم دعاة الحلول وأهل الفناء من أرباب التصوف.

والمزعج حقاً هو ما يطالعه الباحث حين يجد رجلاً مثل الغزالي يدندن بأقوال المتصوفة وينشد ترانيمهم ثم يزعم أنه ليس منهم هذا وقد

---

(١) ابن حجر فتح الباري بشرح صحيح البخاري الطبعة السلفية جـ ١١ ص ٣٤٤.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية (مجموع الفتاوى) جـ ١٠ صفحة ٥٩.

حاول السبكي في طبقات الشافعية عند ترجمة الغزالي أن يبرىء ساحته من وصمة التصوف وادّعى اشتغاله بالكتاب والسنّة لكن هذا القول وهذا الدفاع ينقصه الدليل خاصةً وأن كتبه لا تدل على ذلك. يقول الغزالي وهو يدندن بوحدة الوجود ووحدة الشهود ودندنة حاكى فيها من سبقوه من أهل التصوف وقلده فيها من لحق بهم[1] (العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الموجد الحق ولكن منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمياً ومنهم من صار له ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم: أنا الحق. وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأني وقال الآخر ما في الجبة إلا الله وكلام العشاق في حال السكر يطوي ولا يحكي فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط العشق.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدناً

ونهج الغزالي هذا إن لم نقل عقيدته هي التي جعلته موضع اتهام حتى أمام غير المسلمين فالمستشرق الإنجليزي (نيكلسون) يقوله عنه (.. إن الغزالي أوسع المجال لبعض صوفية وحدة الوجود أمثال ابن عربي وغير هؤلاء من طوائف الصوفية[2].

وغير الإنجليزي فالمجري «جولد زيهر» يقول: (إن الغزالي رفع من شأن الآراء الصوفية وجعلها من العوامل الفعالة في الحياة الدينية في الإسلام)[3].

وإذا كان كلام العشق والعشاق في حال السكر يطوى ولا يجلي كما

(١) أبو حامد الغزالي (مشكاة الأنوار) ط عام ١٩٣٤ م صفحة ١٢٢.
(٢) (نيكلسون): (في التصوف الإسلامي) ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي صفحة ١٠٤.
(٣) (جولد(زيهر) (العقيدة والشريعة في الإسلام) ترجمة أبو ريدة صفحة ١٦١.

نقل الغزالي عن طيفور البسطامي: سبحاني ما أعظم شأني فكم تكون المصيبة على المسلمين حين يرى كل منهم أنه صاحب العزّة رب العالمين وأعجب العجب ذلك الزعم الفاسد الذي يشاع ويتردّد على ألسنة المتصوفة عن مستوى (وحدة الشهود ـ مقام الفناء) من أن رسول الله ﷺ يحضر كل مجلس وخاصةً مجالس التيجانية وأنه ﷺ فيما زعموا عليه يحضر بجسده وروحه وأنه ينصرف في أقطار الأرض وفي الملكوت وهو بهيئته التي كان عليها قبل وفاته لم يتبدل منه شيء[1].

وكأن الله تعالى لم يقل لنبيّه ﷺ: (إنك ميت وأنهم ميتون).

عقيدتا وحدة الوجود ووحدة الشهود في الميزان:

لما كان الإيمان بواحدة من هاتين العقيدتين: وحدة الوجود أو وحدة الشهود يعتبر شركاً صريحاً وكفراً بواحاً لا يحتاج إلى تبرير ولا إلى تأويل فقد كان من البداهة أن تكون المؤثرات في هاتين العقيدتين غير إسلامية ومن ثم أن يكون مردّها غير إسلامي. ذلك أن وثنية وحدة الوجود استلزمت عند الصوفية الإيمان بوحدة الأديان بل وقد ترتب على معتقد الذين اعتقدوا بالفناء وهذا تعطيل ما بعده تعطيل ومعتقد الذين آمنوا بأن الله سبحانه هو عين خلقه: أن تساوى عندهم الكفر والشرك والمجوسية واليهودية والمسيحية وكل ضروب الضلال مع الإسلام فابن عربي هو القائل:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى قد توجهت ... ركائبه فالدين ديني وإيماني[1]

وواضح تمام الوضوح معالم الشرك البين في أن قلبه مرعى لغزلان ودير لرهبان وأوضح منه ذلك الكفر البواح الذي يمتلىء به قلبه حيث صار

(١) ابن عربي (ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق) صفحة ٣٩.

بيتاً لأوثان وكعبة طائف وهو في النهاية يحذر أتباعه ومن على شاكلته من أن يؤمنوا بدين ويكفروا بما سواه بل لا بدّ عنده من الإيمان بجميع الأديان فهو يدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فها هو يقول: (فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفُوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه فكن في نفسك «هيولى» أو صور المعتقدات كلها)[1].

هذا وفي ظل عقيدة وحدة الشهود (مقام الفناء) فإن الباحث المسلم يطالعه العجب العجاب وخاصةً عندما ينظر مفتريات الصوفية على الله وتنكرهم لكتابه وتجردهم من دينه فالله سبحانه يقول لعباده عن خضوع الجمادات.. والملكوتات لعظيم سلطانه وقدرته لكن ابن عربي وهو يعدد أنواع الكرامات يقول: (ومنها سماع نطق الجمادات على مراتب نطقها في العوائد وخرقها)[2].

وابن عربي بهذه الأكذوبة يدعي لنفسه ولمن على شاكلته ما لم يزعمه واحد من صفوة أصحاب رسول الله ﷺ بل زعم لنفسه ما لم يثبت للرسول ﷺ في غير أوقات وحي ربه إليه ولكن العجب يزول إذا علمنا أن أحدهم وهو: البسطامي يفتري على الله الكذب ويقول: (تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد)[3] وفي مقام «الفناء» يتجاوز الرجل مرحلة الكفر ويتجاوز كل ضروبه ويفقد عقله تماماً حين يقول: «لأن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة[4].

والخيال الإلحادي المحارب لله ورسوله يعمل عمله في واحد منهم فبعد أن يقول: (.. إن قوماً طلبوك فأعطيتهم طي الأرض والشمس على

---

(١) ابن عربي (فصوص الحكم بشرح بالي طبع عام ١٣٠٩ هـ صفحة ١٩١.
(٢) ابن عربي (مواقع النجوم) ط ١٣٢٥ هـ صفحة ٧٥.
(٣) ابن عربي (مواقع النجوم) ط ١٣٢٥ هـ صفحة ٨١.
(٤) عن السهيل والشعراني في اللطائف ـ صفحة ١٢٥ نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه شطحات الصوفية.

الهواء وكنوز الأرض فانقلبت لهم الأعيان). نراه يقول: (ادخلني في الفلك الأسفل قد رأوني في الملكوت السفلى فأراني الأرضين وما تحتها، ثم ادخلني في الفلك العلوي فطوف بي في السموات وأراني ما فيها من الجنان إلى العرض ثم أوقفني بين يديه فقال لي: سلني عن أي شيء رأيت حتى أهبه لك. فقلت: يا سيدي ما رأيت شيئاً استحسنه فأسألك إياه).

بهذه القحة وبهذا التطاول يطوف أهل الشهود الكون كله فوق الأرض. وتحت الأرض وفوق الفوق وتحت التحت ولا يعجبهم حتى عرش الله.. فأي كفر يكون ما عليه القوم: إن كفر أبي جهل وأبي لهب يهون بجوار كفر أصحاب الشهود.

العقائد الإلحادية في التصوف

لا بدّ من أن نتناول في إيجاز دلالات ومفاهيم عقائد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود باعتبارها قمة المطاف في طريق التدرج الصوفي وغاية معظم أقطاب الطريق ومريديه. ولا بدّ من الإشارة إلى الدلالة اللغوية لمصطلح كمصطلح الحلول مثلاً حتى يمكن أن تتضح أمامنا المفاهيم وتتحدد الدلالات فالحلول كما جاء في بعض المصادر اللغوية مصدر من حل ومن استعمالاته حل ما كان معقوداً، وفرغ الحمل عسكر، أقام في محل واستعمل هذا المعتقد أيضاً قبل الإسلام في الديانات القديمة واستعمل في عصور مختلفة على ألسنة الصوفية في تاريخ اليهودية والمسيحية والإسلام.

هذا وقد اختلف الباحثون في تعريف الحلول فمنهم من قال هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما أشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد[1].

ومنهم من قال: هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

---

(١) دائرة المعارف بطرس البستاني ١٥٧/٧، المعجم الوسيط إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات ١٩٣/١، محيط المحيط بطرس البستاني ٤٤١/١، دائرة المعارف الإسلامية أحمد الشناوي، إبراهيم زكي ٥٥/٨.

هذا وقد قال بعض الباحثين: معنى حلول الشيء في الشيء أن يكون حاصلاً فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في حلول الأعراض في الأجسام، أو تقديراً كحلول العلوم في المجردات، واتحاد الإشارة تقديراً بأن يكون الشيطان بحيث لو كان مشاراً إليهما بالحس لكانت الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر(١).

وقد استعمل الفلاسفة لفظ الحلول ليدللوا به على الصلة بين الروح والبدن أو بين العقل الفعال والإنسان، ومن هنا يظهر أن استعمالهم للحلول كان عاماً في كل شيء، إذ هو عندهم عبارة عن حلول الله في كل شيء، وفي كل جزء من كل شيء.

وقد استعمل بعض علماء الكلام هذا اللفظ ليعبروا به عن الصلة أو العلاقة بين جسم ومكانه، أو بين عرض وذاته كما استعمل للدلالة على الاتحاد الجوهري بين الروح والبدن أو الجسم، أو بين العقل الفعال والإنسان، كما استعمل في عقائد النصارى للتعبير عن حلول اللاهوت في الناسوت.

واستعمل بعض المتصوفة لفظ الحلول ليشيروا به إلى الصلة بين الرب والعبد، أو اللاهوت والناسوت، وهذا يعني عندهم حلول الإِلَه - تعالى الله - في أجساد طوائف خاصة كالأنبياء والأئمة فاكتسبوا بذلك بعض صفات الألوهية وبهذا الاعتقاد الصوفي يدخل القائلون به من غلاة المتصوفة تحت لواء غلاة الروافض وقد انقسموا إلى عدة فرق نتيجة لاختلافهم في الأشخاص الذين حلّت فيهم روح الله.

ومن المسلم به تاريخياً: أن أول القائلين بهذه العقيدة الحسين بن منصور الحلاج الذي قال:

---

(١) فاكهة البستان عبد الله البستاني اللبناني ٢٢٤/١، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون القاضي عبد النبي عبد الرسول أحمد شكري ٥٤/٢،

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
وجال فيما بيننا قائماً في صورة الآكل والشارب

وبعض الباحثين يذهب إلى أنه عندما قال الحلاج بهذا المذهب انزعج له كثيرون من المتصوفة حتى أنهم نسبوا إلى ابن الفارض قوله:

ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأي الحلول عقيدتي(1)

والقائلون بعقيدة الحلول هذه بحكم أنها نبتة إلحادية، انقسموا إلى فريقين كما يقول ابن القيم: (2).

فريق: يقول بالحلول الخاص في بعض أفراد البشر، كما ذهب إليه النصارى في عيسى عليه السلام. حيث زعموا أن اللاهوت وهو الله حل في الناسوت أي في جسد عيسى عليه السلام، وكما ادّعاه في الإسلام السبائية أتباع عبد الله بن سبأ الذي قال هو وأتباعه بألوهية علي رضي الله عنه، وقد حرقهم علي كرم الله وجهه بالنار، وكذلك ادّعاه الخطابية في جعفر الصادق.

وكان الحسين بن منصور الحلاج يزعم أن الله حلّ فيه إذْ يقول في بعض شعره الذي ينسب أحياناً إلى رابعة العدوية.

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

وقد أفتى علماء عصره بردته ووجوب قتله حين ظهر بتلك المقالة الشنيعة فقتل لعنه الله...

وفريق: يقول بالحلول العام، وهم الذين تأثروا بالفلسفة الطبيعية عند

(1) محيط المحيط بطرس البستاني 1/441.
(2) شرح القصيدة النونية، ابن القيم، شرح وتعليق د. محمد خليل الهراس 1/60 ـ 61.
فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 2/171 ـ 172.

اليونان من أمثال أنسمكندر وأنكمنس وهريقلطس يرون أن الله عزّ وجلّ حلّ بذاته في كل جزء من أجزاء العالم. بحيث لا يخلو منه مكان، ويشبهونه تعالى الله عما يقولون ـ بالهواء الذي يملأ الخلاء ومع ذلك لا يراه أحد ومنهم من يقول إن هذا العالم جسم كبير والله عزّ وجلّ هو الروح الكامنة في هـذا الجسم المدبـرة له فهـو ساري في جميـع أجزائـه كحلول الـروح في البدن الإنساني والحيواني.

وهناك من الباحثين من يقسم الحلول إلى قسمين غير التي سبق ذكرها وهما: الحلول السرياني: وهو أن يكون الحال ساري في كل جزء المحل كحلول البياض في سطح الثوب فإنه ساير في أجزاء سطحه.

والحلول الطرياني: وهو بخلاف الأول كحلول النقطة في الخط، فإنها حالة فيه ولم تتجاوز عن محلها[1].

وبعبارة أخرى فالحلول السرياني عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، ويسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً. والحلول الطرياني هو كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز، ويقال لـه الحلول الجواري. وهذا يدل على أن التقسيمين للحلول مضمونهمـا واحد وإن اختلفا في اللفظ والصيغة. أما الحلول الذي يقول به الصوفية فهو عبارة عن اتصال بين العبد والرب في وحدة غير منفصلة، ويقولون بحلول اللاهوت في الناسوت وعلى هذا يتلاشى أنا في أنت تماماً ولا يتميز الخلق عن الخالق. وهم بهذا يختلفون عن نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي والتي تعتبر عند بعض الباحثين من المتصوفـة مجرد سمـو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر.

ويجدر بنا أن نتناول هذه العقيدة عند الأمم التي كانت تقوم فلسفتها

---

(١) جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ـ القاضي عبد النبي عبد الرسول أحمد شكري ٢/٥٤.

على هذه العقيدة وهي وإن كانت تقوم على أساس ومبدأ واحد عند جميع القائلين بها إلا أن لكل مذهب أو أمة قالباً خاصاً صورته فيه حسب ما تمليه عليها عقيدتها وأهواؤها ورغباتها. فالهنود مثلاً كانوا يعتقدون أن بعض آلهتهم حلّت في إنسان اسمه كريشنا، والتقى فيه الإلّه بالإنسان أو حلّ اللاهوت في الناسوت في كرشنا. كما يعبر المسيحيون عن المسيح ويصفونه بأنه البطل الوديع المملوء ألوهية لأنه قدم شخصه فداء للخليقة عن ذنبها الأول ويقولون بأن عمله لا يقدر عليه أحد سواه.

ويعتقدون أن الإلّه وشنو وهو الابن وثاني الأقانيم قد حلّ فيه، ومن الغريب أنهم يذكرون حول كرشنا من الأساطير والعجائب ما يشبه ما جاء بالأناجيل عن المسيح[1].

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن أصل رسالة عيسى عليه السلام ليس فيها شيء من هذه الخرافات والأساطير وقد دخلتها هذه التحريفات والوثنيات نتيجة مباشرة لما صنعه الأتباع وأدخلوه فيها من عقائد وأفكار لا تتفق وما جاء به عيسى بن مريم وإنما انتشرت كل هذه الأساطير في وقت أخذ فيه النصارى يبدلون ويغيرون في رسالة عيسى عليه السلام بحسب أهوائهم[2].

وأما الحلول عند البرهمية فقد تدرجوا في تصويره حتى وصل إلى ما نراه ما وصلوا إليه من انحراف كبير في هذه الناحية وغيرها، ونشأت هذه الأفكار عندهم من جهة أنهم كانوا يعبدون القوى المؤثرة في الكون والمحركة لتقلباته بزعمهم، ثم لم يلبثوا أن جسدوا تلك القوى بأن اعتقدوا حلولها في بعض الأجسام فعبدوا الأجسام لحلولها فيها وتعددت آلهتهم حتى وصلت إلى ثلاثة وثلاثين إلّهاً تعرضت للانكماش والتقلص بفعل

---

(١) الديانات القديمة محمد أبو زهرة ١/٢٨ ـ ٢٩.

(٢) د. صابر طعيمة (الكتب المقدسة قبل الإسلام) عالم الكتب ـ بيروت عام ١٩٨٥ م صفحة ٢٧٥.

المعتقدين والمؤلهين، وطرأ عليها من التغيير والتبديل ما حصر هذه الآلهة في ثلاثة أقانيم وذلك أنهم توهموا أن للعالم ثلاثة آلهة هي:

أ - براهما: وهو الإله الخالق مانح الحياة والقوى الذي صدرت عنه جميع الأشياء والذي يرجو لطفه وكرمه جميع الأحياء وينسبون إليه الشمس التي بها يكون الدفء وانتعاش الأجسام وتجري الحياة في الحيوان والنبات في زعمهم.

ب - سيفا أو سيوا: وهو الإله المخرب المفني الذي تصفر به الأوراق الخضراء ويأتي الهرم بعد الشباب، وتفنى مياه الأنهار في لجج البحار وينسبون إليه النار لأنها عنصر مدمر مخرب أن تأجج لا يبقي ولا يذر.

جـ - يشنوا ويشن: على حد تعبير البيروني ويعتقدون أن وشنو هذا حل في المخلوقات ليقي العالم من الفناء التام[1]

وأما قدماء المصريين فقد حدث خلاف بين الباحثين في ثبوت هذه العقائد عندهم أو عدم ثبوتها ويرجح بعض المؤرخين أن علماء الدين من المصريين الأقدمين كانوا يعتقدون حلول الآلهة في الأجسام كما يذكر ذلك الشيخ أبو زهرة رحمه الله، بل إنهم ما كانوا يتصورون عالماً روحانياً مجرداً من الجثمانية، فالروح في نظرهم لا بدّ لها من جثمان تحل فيه، حتى إنها عند الموت لا تفارق الجسم إلّا لكي تعود إليه وإذا كان ذلك شأن الأرواح فيما اعتقده المصريون القدماء فهو أيضاً شأن الآلهة التي عبدوها، لا بدّ لها من مأوى تأوي إليه في الحياة وجسم تحلّ فيه وقد أعملوا فكرهم في الأحياء التي تتصل بالخصب والإنتاج والبذر والإثمار وأحلوها في غيرها لميزة لاحظوها أو توهموها، فأحلوا آلهتهم أحياناً في ثور لأسباب مادية، وأحياناً في قط، وأحياناً في ثعبان وصاروا يعبدون هذه الحيوانات على أنها أوعية قد حلّت فيها الآلهة وليست هي الآلهة، فقوام عبادة الحيوان على

(١) المرجع السابق ١/٢٧ - ٢٨.

هذا الرأي الراجح هو اعتقاد الحلول عند قدماء المصريين ولقد تطوّرت هذه النظرية عند المصريين من اعتقادهم اختصاص حيوان من بين آحاد نوعه بحلول الآلهة فيه إلى اعتقادهم أن الآلهة تحل في النوع كله، فكل البقر مقدس وكل القطط مقدسة ومن عجب أن البقر مقدس لليوم عند بعض الشعوب التي تملك بعض أنواع التقدم المادي بل والتكنولوجيا وهكذا جنس كل حيوان نال مرتبة التقديس بحلول الآلهة فيه، ولقد دفعتهم عقيدة الحلول هذه إلى اعتقاد أن الحيوانات المقدسة أوتيت علم الغيب والتعريف بالمستقبل ولهم في ذلك أساطير وقصص بسبب الجدب العقلي وإهمال وتعطيل الفطرة وسيطرة الوهم الذي يرين على النفس فلا يجعلها ترى الأشياء على حقيقتها[1].

والعجيب الغريب أن هذه العقائد والخرافات أثّرت في المدرسة الإيطالية والتي كانت تمثل قمة التفكير الأوروبي اليوناني في ذلك الوقت، فكانت هذه الفكرة مذهب أمبد وقليس حيث كان يدعي الحلول ويزعم أنه مشتمل على روح إله ويروي تلاميذه من أموره ما حسبوه من خوارق العادات ويلتمسون منه البركة والرضوان وكأنه من القديسين[2].

ولقد كان لظهور هذه الأفكار والنظريات عند الأقوام المحيطة بالمجتمع المسلم أثر كبير في انتقالها إليه، وخاصةً على أيدي بعض رجال التصوف الذين كانوا على اتصال وثيق بالثقافات الأخرى وبرجال الفكر غير المسلمين. فكان منهم أن نقلوا هذه الفكرة مع إجراء بعض التعديل والتطوير عليها. فقالوا بأن الطبيعة الإلّهية (الخالق) قد تحل في الطبيعة البشرية (المخلوق) إذا كان مستعداً لها، حتى يصح للسالك إذا ما زعم أن الله حل فيه أن يقول أنا الله وحتى صح للحلاج زعمه الكفري الإلحادي الذي انخدع به الكثيرون أن يقول:

---

(١) موسوعة العقاد الإسلامية، عباس محمود العقاد ١/١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) فلسفة الأخلاق في الإسلام د. محمد يوسف موسى ١/٢٥٢ ـ ٢٥٣.

سبحان من أظهر ناسوته   سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا   في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب

هذا السخف بالعقل والجهل بالدين والتعطيل للفطرة كان بسبب الاقتباسات التي نقلها بعض القوم من عقائد وموروثات الأمم قبل الإسلام فأشاعت هذا الفساد بين الناس وعطلت فيهم طريق الرشاد.

عقيدة الاتحاد الصوفية

هذه العقيدة التي نقلها بعض رجالات التصوف إلى الساحة الإسلامية غريبة تماماً على البيئة الإسلامية وحتى الفرق الغالية والمعطلة والمرجئة بما فيها من غسانية وصالحية وجهمية من أصحاب المقولات الشركية والفكرية لم يذهبوا إلى شيء من هذه العقيدة على مستوى ما ذهب إليه ناقلوها من بعض رجالات التصوف. فهي أشبه بالمذاهب الفلسفية.

وخلاصة التعريف بهذه العقيدة أنها تقول بوجودين منفصلين عن بعضهما البعض لا كما يقول بذلك أصحاب فكرة الحلول أي أنهم يعترفون بوجود خالق ومخلوق مختلفين ومنفصلين، أي أن هذا المذهب بهذا الزعم الذي ذهب إليه أصحابه: إثنيني إلا أن بعض العلماء ومن بينهم الدكتور محمد يوسف موسى يرى أن هناك فروقاً جوهرية بين المذهبين: مذهب الحلول. ومذهب الاتحاد. ويرى ـ رحمه الله ـ أن أصحاب عقيدة الاتحاد يتفقون مع من قال بالحلول في الاعتراف بوجود خالق ومخلوق مختلفين. إلا أن بينهما فرقاً، وهو أن الحلوليين يرون تنازل الله تعالى (تعالى الله) فيحل في بعض المصطفين من عباده على حين يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفون يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية، حتى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة. إلا أن هذا الفرق في هاتين العقيدتين ليس له كبير أهمية، فعقيدتا الحلول والاتحاد من العقائد الفاسدة التي تخالف الإسلام، بل هما من العقائد التي دست على المسلمين لإفساد

إسلامهم ذلك أن النفس البشرية، مهما ارتقت روحياً، وسمت وتعالت صفاءاً وإشراقاً، فهي لا تتعدى كونها مخلوقة بأمر الله وقدرته. لتحقيق غاية أرادها الله سبحانه وهي العبودية له وحده. ولو حق لنفس ـ جدلاً ـ أن ترتقي فوق مرتبة العبودية لارتفعت نفس محمد ﷺ وهو المصطفى بالرسالة، ولم يصل أحد إلى تحقيق العبودية وممارسة حق الله عليه ﷺ سواه. غير أن لا بدّ لنا من أن ننظر هذا الإفك الصوفي الحلولي.

وحقيقة هذه النظرية تبدو واضحة من خلال تقسيم أربابها لها وقد تجيء في عقائدهم على الوجه التالي:

الاتحاد الخاص: وهو اعتقاد النسطورية واليعقوبية من النصارى الذين يقولون أن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء. وهذا القول تقول به بعض الفرق الغالية التي خرجت عن الإسلام وكانت تنتسب إليه.

الاتحاد العام: وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات[1]. ويبدو واضحاً أن مذهب الاتحادية هذا مركب من ثلاثة مواد كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[2] رحمه الله عند رده على ابن عربي وابن سبعين والفرنوي.

سلب الجهمية وتعطيلهم.

ومجمل معتقدات الصوفية : هو ما يوجد في كلام بعضهم من الكلمات المجملة المتشابهة ـ كما ضلت النصارى فيما يروونه عن المسيح فيتبعون المتشابه، ويتركون المحكم، ـ وأيضاً كلمات المغلوبين على عقولهم الذين تكلموا في حال سكر.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٢/١٧٢.

(٢) المرجع السابق نفسه ٢/١٧٥.

ومن الزندقة الفلسفية: التي هي أصل التجهم كلامهم في الوجود المطلق والعقول والنفوس والوحي والنبوّة والوجوب والإمكان وما في ذلك من حق وباطل.

ونفس هذه العقائد قالت بها النصارى وإن اختلفت عباراتهم في معنى الاتحاد، فقال كثير منهم معنى الاتحاد أن الكلمة التي هي الابن حلّت جسد المسيح.

وقال غيرهم إن الاتحاد هو اختلاط وامتزاج[1].

وزعمت اليعقوبية أن كلمة الله انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد، وزعم كثير منهم - يعني اليعقوبية - إن اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن إذا صبّ فيهما ومزج بهما، ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر، لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو[2].

وزعم قوم منهم أن معنى اتحاد الكلمة الناسوت الذي هو الجسد هو اتخاذه له هيكلاً ومحلاً، وتدبيرها الأشياء عليه وظهورها فيه دون غيره، فقال أكثرهم: معنى ذلك أنها حلته ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن عند امتزاجهما[3].

ومما لا شك فيه أن هذه العقائد الكافرة لا يستطيع عاقل أن ينسبها إلى الإسلام وذلك لمخالفتها له مخالفة حادة وصريحة - في كفرياتها وابتعادها عن الإسلام والذين اعتنقوا هذه العقائد لم يعرفوا الإسلام أصلاً. أو كانوا من بين القوى الفكرية المعادية التي دستها الحركات الشعوبية المعادية للإسلام.

---

(١) عوض سمعان: «المدخل إلى الكتاب المقدس» ص ١٩١.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل جـ ٢٢٦/١.

(٣) كتاب التمهيد، القاضي أبو بكر الباقلاني ٨٧/١.

مضمون عقيدة وحدة الشهود

وحدة الشهود عند المتصوفة وعند من يقولون بها هي كما يقول الدكتور محمد جلال شرف[1] ـ حال وليست علماً أو اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا تفسير، وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية وهي الحال التي يسميها الصوفية بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع وأصحاب هذه النظرية إنما هم رجال فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله تعالى فلم يشاهدوا في الوجود غيره.

وهذه العقيدة أو النظرية ـ كما يقول الأستاذ الدكتور محمد جلال شرف ـ تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه وهو اتصال روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما، وهذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق أو بين الإنسان والله سبحانه وتعالى، وواضح من هذا أن هذه الفكرة تخالف فكرة وحدة الوجود التي تقوم على نفي الاثنينية محاولة في ذلك تأنيس الله عزّ وجلّ وإعطائه صفات البشر والمخلوقات في كل ما يفيد التشبيه والتجسيم. (تعالى الله).

وعقيدة وحدة الشهود بالرغم من أنها واحدة من عقائد التثليث التي قال بها غلاة الصوفية مستبعدين عقيدة ـ وحدة الوجود ـ الحلول والاتحاد ووحدة الشهود إلا أن بعض المفكرين والباحثين اختلفوا في تحديد دلالتها أو التعريف بمضمونها باعتبار أنها بين الاعتقاديين السابقين تعتبر «حالة».

---

(١) أعلام التصوف في الإسلام. د. محمد جلال شرف ١/١٤٢.

فالكاتب الغربي «دي بور» وهو يعرف بها يقول عنها: إنها عبارة عن حال تستولي على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله، أو بين الخالق والمخلوقات، ويرى أن هذه الحوادث هي الله وأن الله يخاطبه بها[1].

ولكن الشيخ محمد خضر يذهب إلى أنها مقام من مقامات الصوفية يصل الإنسان إليه بكثرة الذكر حتى يقع الشهود القلبي، فإذا حصل الشهود استغنى عن الذكر بمشاهدة المذكور ثم يعقب الشيخ محمد خضر على هذا التعريف فيقول: وهذه حالة قلبية روحانية ليس لها علاقة بوحدة الوجود ولا يصل إليها إلا الكمل والأطهار[2].

ووحدة الشهود بهذه المعاني التي يراها بعض الباحثين وحدة محمودة إذ أن معناها كما يقول الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال وهو عالم معتدل أن لا يشهد إلا الله ويقطع النظر عما سواه[3].

وبهذا الزعم يبدو أن هذه العقيدة عند فريق من الناس لا تتعارض مع روح الإسلام بشرط أن لا يترك في سبيل تحصيلها القيام بواجبات الإسلام الأخرى، بل على الإنسان كما أنه يلبي هذا النداء الفطري عليه أيضاً أن يقوم بالواجبات الأخرى. بحيث يقوم كل هذا على أساس من التوازن في الأخذ بهذه الأمور ويحذر من الإفراط والغلو في جانب على حساب التفريط في الأمور الأخرى. ولكنا لا نذهب إلى هذا الرأي ولا نقره لما سبق وأن أوضحناه.

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام الأستاذ ت. ج. دي بور، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ٨٩/١ - ٩٠.

(٢) مجلة الرسالة، مقال الأستاذ محمد منصور خضر السنة ١٢ مجلد ٩٤٠/٢.

(٣) ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم إبراهيم هلال ٤٢١/١.

المتصوفة بين الكشف وتحضير الأرواح

من القضايا التي خاض فيها معظم رجالات التصوف وخاصةً المتأخرين منهم مسألة «الكشف» وهي حالة قد تنكشف فيها بعض أمور الغيب لبعض المؤمنين في مقام تكريم الله لهم لكن القوم قد جعلوا من الموضوع «الكشف» بضاعة رائجة استهووا بها العامة من الخلق وراحوا يجلبون لهم الأوهام على أنها مقادير وأرزاق وأحوال وأعمار هم يستطيعون الخوض في غمارها ويفكون طلاسمها وأسرارها.

وجاء ما سمي بالعلم الحديث والتقنية واستغلال التطور المادي في كل شيء وإذا بالغربيين يفتحون باباً واسعاً لنوع من الدجل العلمي والشعوذة العصرية استهوت الخاصة قبل العامة وراحوا ينضوون تحت لواء جمعيات «تحضير الأرواح» ووجدها أهل الطرق وأصحاب الإشارة قبل العبارة أهل الوجد والعشق الإلّهي، أنها فرصة العمر لكي يدخلوا على الناس من أوسع الأبواب تحت زعم إن كنتم لا تصدقون بالكرامات لأهل الطريق فهذا هو العلم قد أتى بالبراهين والآيات الدالات على أننا ـ أي المتصوفة ـ أهل الكرامات والمنجزات والقضية أصبحت تحتاج منا معشر المسلمين إلى وقفة تأمل.

الكشف بين البدعية والشرعية

الكشف حالة من الشفاف الروحي يصل إليها الإنسان الصالح المؤمن حقاً فينكشف له بها بعض أمور الغيب كما حدث لأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه. وفي الصحيح عن أبي هريرة إن رسول الله ﷺ قال: (هل ترون قبلتي ها هنا؟ فوالله ما يخفى علي خشوعكم ولا ركوعكم، إني لأراكم من وراء ظهري)[1] يقول ابن حجر في شرحه لهذا الحديث وتقرير دلالته والصواب المختار أنه محمول على ظاهره وإن هذا الأبصار إدراك حقيقي خاص به ﷺ انخرقت له فيه العبادة. قال الشاطبي في الموافقات: فهذا حكم بني على الكشف[2].

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي رحمه الله (فكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع ابنته عائشة فيما نحلها إياه ثم مرض قبل أن تقبضه قال فيه: وإنما هما أخواك وأختاك فاقتسموه على كتاب الله، قالت فقلت يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته إنما هي أسماء فمن الأخرى قال ذو بطن بنت خارجة أراها جارية[3] فالكشف من الكرامات التي يقر بها المسلمون

(١) البخاري مع فتح الباري ج ١ ص ٥١٤ الطبعة السلفية.

(٢) الموافقات جـ ٤ ص ٤٤ المطبعة السلفية بمصر.

(٣) الموافقات. المطبعة السلفية بمصر جـ ٤ ص ٤٤.

وفي الموطأ ص ٤٦٨ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (عن عائشة زوج النبي ﷺ إنها قالت أن أبا =

أهل السنّة والجماعة وهي دليل ولاية لله عزّ وجلّ إن حدثت مع إنسان صالح ملتزم بالكتاب والسنّة غير مبتدع. ومعلوم أن الولي لا يدعي الولاية ومن ثم فصاحب الكشف لا يدعي الكشف إذ الكشف ليس صفة مستمرة مع الإنسان كما يزعم بعض المتصوفة المحدثون لكنها صفة قد تعرض وقد تتكرر.

إذاً فالكشف حالة من الصفاء يصل إليها القلب فيقذف الله فيه شيئاً من غيبه وقد قال الغزالي في الموضوع كلاماً لا بأس به يقول: (اعلم أن العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال تختلف الحال في حصولها): فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري وتارةً تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً. ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد إنه كيف حصل له ومن أين حصل، وإلى ما يطلّع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب.

والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروع، والثاني يسمى وحياً وتختص به الأنبياء والأول عند الغزالي يختص به الأولياء والأصفياء والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء هذا وقد ألحق المتصوفة بموضوع «الكشف» الذي ابتدعوا فيه وتقولوا وزعموا من المفتريات ما أخرج موضوع الكشف عن إطاره الشرعي في الإسلام إلى ضروب من

= بكر كان نحلها نحو عشرين وسقاً من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة قال والله يا بنية ما من النلس أحد أحب إليّ غنى بعدي منك ولا أعز علي فقراً بعدي منك وأني كنت نحلتك جاد عشرين وسقاً فلو كنت جددتيه واحتزيته كان لك وإنما هو اليوم مال وارث وإنما هما أخواك وأختاك فاقتسموه على كتاب الله قالت عائشة فقلت يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته إنما هي أسماء فمن الأخرى فقال أبو بكر ذو بطن بنت خارجة أراها جارية) وكان كما ظن وسميت أم كلثوم.

المفتريات والمزاعم التي نسبت لبعض القوم على أنهم يعلمـون الغيب ويوجهون الأقدار موضـوع تحضير الأرواح الـذي شاع وانتشـر أمره في المجتمعات الأوروبية وبين الجماعات والجمعيات ذات النشاط الهدام ومن ثم انتقل إلى بلاد المسلمين حتى أصبح هذا الموضوع بضاعة لها أسـواقاً ومعـاملات ورواداً[1] ولقـد أصبح تحضيـر الأرواح ينتشـر بين الكثيـرين وبخاصةً عند بعض المتصوفة وعند أدعياء الروحية[2] الحديثة وبعض السذج من المسلمين الذين تصوروا أنهم بالاعتقاد في الروحية الحديثة يمكن لهم الدفاع عن الإسلام ضد المادية وبيان أن الإسلام فيه كل شيء[3]. يقول طنطاوي جوهري وهو من المؤيدين للفكرة بالرغم من سعة اطلاعه أن هذه الحركة بدأت مع الإنسان على ظهور الأرض وعاشت مع الأمم دهـوراً وأحقاباً فلما كانت هذه القرون الحاضرة وأظلمت الدنيا واسود وجه الحقيقة وأخذ الناس يجهرون بالإلحاد أرسل ربك لهم عجائب وأشرقت الأرض بنور ربها في (عام ١٨٤٦ م)[4].

ويحدثنا المؤمنون بهذه الفكرة وكيف بدأ انتشارها عند الغربيين وذلك أن رجلاً يدعى فيكمان كان يسكن في قرية هيد سفيل في نواحي ولاية نيويورك سمع طرقات متكررة في منزله فدب الرعب في أفراد الأسرة مما دفعهم للهجرة من ذلك البيت. فسكنت البيت أسرة أخرى تدعى أسرة

---

(١) الغزالي: الإحياء تحقيق العراقي جـ ٣٢/٨.

(٢) دكتور محمد محمد حسين (الروحية الحديثة وصلتها بالصهيونية العالمية).

(٣) قال التهامي فقرة في (عقيدة البعث في الإسلام ص ٨٨ وبعدها) الروحية الحديثة تأسست بلندن عام ١٨٨٢ م جمعية المباحث الروحية وامتد عملها في انجلترا وأمريكا ومن أعضائها أعلام في الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزياء والكيمياء والرياضيات ولا تزال هذه الجمعية في بريطانيا وأمريكا وتقبل في عضويتها المؤمنين بوجود الأرواح والمناهضين لها وكل ما تشترطه الألمام بالروح كظاهرة طبيعية هدفها القيام ببحوث ودراسات عن الروح وعن عالم ما وراء الطبيعة في النطاق العلمي بواسطة التجربة وأقامت المؤتمـرات وألفت المجلدات وتأسست كراسي للأستاذية (في المباحث الروحية).

(٤) الجواهر في تفسير القرآن الكريم جـ ١ ط ٢ ص ٨٦.

جون فوكس، فعادت الطرقات في البيت، وهرع الجيران يبحثون عن السبب فلم يصلوا إلى شيء، وتجاسرت ربة البيت مرة وقالت للطارق إن كنت روحاً فأحدث طرقتين ففعل فسألته عن سن ابنتها فطرق طرقات مساوية لعدد سني ابنتها وسألته: إن كنت أوذيت من شيء فأحدث طرقتين فأحدثهما ولم تزل به حتى علمت أنها روح رجل كان ساكناً في ذلك البيت فقتله جاره ليسرق ماله ودفنه فيه فكررت العملية أمام الجيران وضبطت الحكومة الجريمة[1].

هذا عن تاريخ الروحية الحديثة التي تؤمن بتحضير الأرواح، أما نفس الفكرة الخرافية التي تعتمد الجدل والخداع باسم العلم فيقول أصحابها إن للروح جسماً مادياً شفافاً لطيفاً ألطف من هذه المادة بكثير ولذلك لا تسري عليه قوانينها، وإن الموتى بعد الموت مباشرةً يكونون في عالمنا هذا بين أيدينا وعن إيماننا وشمائلنا ولا يزالون كذلك مدة تختلف باختلاف درجتهم الروحية ثم ينتقلون إلى حال أرقى من هذا وإن كانوا لا يبرحون هذا العالم فإن العوالم في نظرهم اختلاف حالات ومقامات لا اختلاف جهات ومكانات. منطق الصوفية الحلولية ـ ويمكن مكالمة الروح[2] بعد خروجها من الجسم ورؤيتها مجسمة بواسطة شخص يكون فيه الاستعداد لأن يقع في خدر عام عند إرادته تحضير الروح فتستفيد الروح من استعداده فتكلم الناس لغات يجهلونها كل الجهل وتنبيء عن أمور الحاضرين من أقاربها وتكشف عن أسرار العلم والفلسفة والرياضيات العويصة[3].

وتقول الروحية الحديثة إن الأرواح تستأنف عملها بعد الموت فبعضها يعظ ويرشد وبعضها يطبب وبعضها يتسكع بدون عمل وبعضها يدخن وعمل الأرواح بعد الموت هدفه طلب المزيد من الدرجات وتكفير الذنوب.

(١) انظر دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي ط ٣ جـ ١ ص ٢٤٩ بتصرف.
(٢) بتصرف عن دائرة معارف القرن العشرين ص ٢٤٥ جـ ١.
(٣) ركائز الإيمان ص ٣٤٥ لمحمد الغزالي.

ويستدل الذين يؤمنون بتحضير الأرواح من المتصوفة وغيرهم ببعض الآيات القرآنية يقول طنطاوي جوهري[1] قال تعالى: ﴿ **وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون** ﴾[2] قال وأما علم تحضير الأرواح فإنه من هذه الآية استخراجه. وقال تعالى: ﴿ **وإذا قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم أدعهنّ يأتينك سعياً** ﴾[3] وقد فعل إبراهيم ذلك وقطع الطير ودعاها فأجابت فاطمأن، وإذا كان الأنبياء أمرهم أن يتعلموه كما هو مع إبراهيم فكيف نحن - الكلام للجوهري - الذين نحتاج إلى دلائل أكثر لتطمئن قلوبنا[3] ومما يدل على تحضير الأرواح عند القائلين به قوله تعالى: ﴿ **ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم** ﴾[4] وقوله: ﴿ **فأماته الله مائة عام ثم بعثه** ﴾[5] وعضد إيمانه - جوهري - بتحضير الأرواح بقوله إنه ورد في الحديث وفي التوراة (سفر صموئيل الأول) وحوادث الأوروبيين وقصصهم وقد وضع كتاباً في هذا المجال سماه: «كتاب الأوراح»[6].

ومن الآيات التي استند إليها قوله تعالى: ﴿ **ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا**

---

(١) قال في الإعلام جـ ٣ ص ٣٣٣ (طنطاوي بن جوهري المصري ولد في قرية من قرى الشرقية بمصر درس في الأزهر وفي المدارس الحكومية ودرس الإنجليزية في دار العلوم له مؤلفات كثيرة أشهرها تفسير القرآن توفي بالقاهرة عام ١٣٥٨ هـ).

(٢) سورة البقرة (الآيات ٧٢، ٧٣).

(٣) سورة البقرة (الآية ٢٦٠).

(٣) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ص ٨٤ جـ ١ ط ٢ مصطفى البابي الحلبي بمصر بتصرف.

(٤) سورة البقرة (الآية ٢٤٣).

(٥) سورة البقرة (الآية ٢٥٩).

(٦) الجواهر ص ٨٨، ٨٩.

إلا . . ﴾[١][٢] ويعلق بعد إيراد هذه الأدلة بقوله: **(والأولى بأمة الإسلام أن تكون السابقة في مضماره المجدة في تعلمه)** [٣] حاشا لأمة الإسلام أن تقع فريسة هذه الخرافة ـ هذا ومما يجدر ذلك أن من بين القائلين بتحضير الأرواح محمد فريد وجدي إذ يقول تحت مادة أسيرتزم: هو فن استحضار الأرواح[٤]. فاعتبره فناً من الفنون. ويعلق على حادثة منزل فيكمان بقوله: (وتألفت في أوروبا لجنة عام **١٨٦٩** م للحكم الفصل في هذه القضية وتألفت اللجنة من كبار رجال الفكر والعلم واستمرت دراستهم للموضوع ثمانية عشر شهراً وكانت النتيجة تأكيدها على صحة تلك المشاهدات الخارقة للعادة)[٥].

ويؤكد على أن عدد المؤيدين للفكرة بلغ الملايين وأن أكثر من ٢٠٠ مجلة تدافع عنها[٦] ولا يقف عند هذا الحد بل يعتبر فكرة تحضير الأرواح خنجراً طعن المادية طعنة لا برء له منها إلى يوم الدين على حدّ تعبيره[٧].

وكذلك من المؤيدين الدكتور رؤوف عبيد[٨] الذي دافع عن الفكرة في كتابه (الإنسان روح لا جسد) والذي يقع في ثلاثة مجلدات واسعة وبدأ كتابه بقصيدة قال أنها من روح أمير الشعراء أحمد شوقي تحيى فيها الأبيات كتاب (الإنسان روح لا جسد).

ومن معتنقي فكرة التحضير الأستاذ أحمد فهمي أبو الخير الذي كان

---

(١) الأنعام (الآية ١١١).

(٢) الجواهر جـ ٤ ص ١٠٥.

(٣) الجواهر جـ ١ ص ٨٤.

(٤) دائرة معارف القرن العشرين جـ ١ ص ٢٤٥.

(٥) المرجع نفسه بتصرف.

(٦) دائرة معارفه ص ٢٤٩ جـ ١.

(٧) المرجع نفسه.

(٨) دكتور مصري له عدة مؤلفات وبخاصة في القضايا التشريعية والجنائية وله في الفلسفة (التسيير والتخيير) وله في الروح (الإنسان روح لا جسد) و(عروس فرعون وشوقيات جديدة من عالم الغيب) وغيرها. وله بالفرنسية بعض المؤلفات.

مراقباً بوزارة المعارف المصرية وكان قد فتح منزله للجلسات والوسطاء كما يقول عنه الدكتور رؤوف عبيد وقد ألّف عدة كتب في الموضوع منها (ظواهر الطرح الروحي) و(السيكولوجيا والروح) (والعجيبة الثامنة). ومن المعاصرين الذين ذكرهم الدكتور عبيد في كتابه الدكتور علي عبد الجليل راضي الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة سابقاً وقد أنشأ دائرة الأهرام الروحية وألّف (حياة محمد الروحية) و(العالم غير المنظور) و(أرواح مرسلة) و(سفير الأرواح العليا) و(أضواء على الروحية)[1].

أما أهل الغرب فمن زعماء الروحية الحديثة عندهم سلفربرش وهوايت هوك إذ بثّ الأول أفكاره في كتابيه (التوحيد والتعديد) و(الحكمة العالية).

مما تقدم يتضح أن تحضير الأرواح مبدأ له أتباعه في الشرق والغرب وأنهم دعموا مذهبهم فيما زعموا بالتجارب العملية لتحضير الأرواح ثم دعم بعضهم الفكرة بآيات من القرآن الكريم وأمام هذه المزاعم الكفرية والمفتريات الشيطانية نود أن نضعها في إيجاز أمام حكم الإسلام وبادىء ذي بدء فإنَّا نود أن نقول: إن الأفكار التي تنتج كرد فعل على وضع معين هي أفكار غير أصيلة ولا ثابتة فلا يمكن لأحد أن يدعي تحضير الأرواح لمجرد طغيان الفكر المادي وكون هذا الفكر خطأ لأن ردود الفعل لا تلبث أن تزول مع أثارها إذ الإيمان بعدواته للفكر المادي لا يقتضي من المسلم أن يخلط الحق بالباطل ولا أن يرد على أهل الباطل إلا بما هو حق، فلا يخلط الدليل الصحيح بالدليل الباطل لمجرد أن هذا الدليل يساند فكرته إذ الإخلاص للحقيقة أمر أصيل لا بدّ منه للإنسان وخاصةً المسلم قال الله تعالى: ﴿ **وقل الحق من ربكم** ﴾[2]. وعلى ذلك. فإننا نقول ببقاء الأرواح

---

(١) الإنسان روح ولا جسد.

(٢) الكهف (الآية ٢٩).

بعد الممات إذ أن هذا أمر لا شك فيه فالأرواح لا تموت وإنما يقع الموت على الجسد فقط أما الروح فتبقى وهذا أمر نتفق فيه مع أدعياء تحضير الأرواح لكن نقطة خلافنا معهم هي قولهم أن الأرواح تستأنف عملها بعد الموت وهذا لا نقول به لأن الإسلام يقرر أن مجال العمل والكسب هو ما قبل الموت أي الحياة الدنيا أما بعد الموت فقد انتهى كل شيء. إن الموت هو باب ينهي العمل ويفتح باب الجزاء ولهذا قال ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له»[1] فلا مجال لتكليف ولا تعرض لامتحان[2] ولا فرصة جديدة وهذه شواهد من القرآن الكريم على ذلك قال تعالى: ﴿ **وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنّا نعمل أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير** ﴾[3]. وقال تعالى أيضاً على لسان الكافر: ﴿ **رب ارجعون لعلى اعمل صالحاً فيما تركت كلا أنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون** ﴾[4].
وقال علي بن أبي طالب (ارتحلت الدنيا مدبرة وارتحلت الآخرة مقبلة ولكل منهما بنون فكونوا من أبناء الدار المقبلة ولا تكونوا من أبناء المدبرة فإن اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل)[5].

يتبين من النصوص السابقة أن الروح بعد الموت إما أن تكون في نعيم المؤمن إذ أن روحه ترقب مجيء الأقارب وهي تسبح كالتنفس بلا

---

(١) عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جاريه أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له) رواه مسلم جـ٣ ص ١٢٥٥ ط ١ عيسى البابي الحلبي وشركاه.
(٢) بتصرف من ركائز الإيمان لمحمد الغزالي ص ٣٤٥.
(٣) فاطر (الآية ٣٧).
(٤) المؤمنون (الآية ٩٩ ـ ١٠٠).
(٥) انظر (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء) لأبي نعيم الأصفهاني دار الكتاب العربي ط ٢ ١٣٨٧ هـ.

تكلف، أو في السجن الموحش القاسي مما يدفع قول الروحية الحديثة وأهل تحضير الأرواح[1].

ومما يدل على هذا ما أورده ابن القيم في كتابه الروح (وقد ترجم الحافظ أبو محمد عبد الحق الأشبيلي على هذا فقال: ذكر ما جاء أن الموتى يسألون عن الأحياء ويعرفون أقوالهم وأعمالهم ثم قال أبو عمر بن عبد البر من حديث ابن عباس عن النبي ﷺ ما من رجل يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه فيسلم عليه إلا عرفه ورد عليه السلام، ويروى هذا من حديث أبي هريرة مرفوعاً فإن لم يعرفه وسلم عليه ردّ عليه السلام. قال ويروى من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ: «ما من رجل يزور قبر أخيه فيجلس عنده إلا استأنس به حتى يقوم» وقال وقد روى أبو داود في سننه بإسناد لا بأس به أن النبي ﷺ وآله حضر جنازة رجل فلما دفن قال سلوا لأخيكم التثبيت فإنه الآن يسأل وقد صح عن النبي ﷺ أن الميت يسمع قرع نعالهم إذا ولوا منصرفين[2]. أما بالنسبة للتجارب العلمية التي أيدوا فيها مذهبهم وشهد بها الكثير من الناس فهذه المزاعم إن صحت وثبت صدقها، وهي عندنا غير صحيحة فالأقرب للفهم الشرعي وللمقبول من هذه الروايات وبنا أنها أرواح القرين الجني الذي كان مرافقاً لذلك الميت الذين ادعوا تحضير روحه، قال تعالى في هذا الأمر وأمثاله: ﴿ **قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد** ﴾[3]. وقال تعالى: ﴿ **وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم** ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ **وقال قرينه هذا ما لدي عتيد** ﴾[5] وقال: ﴿ **ومن يعش عن ذكر الرحمن**

---

(١) بتصرف عن (ركائز الإيمان) ص ٣٥٠.
(٢) الروح لابن القيم ص ١٢، ط ٢، ١٣٧٦ هـ مطبعة محمد علي صبيح.
(٣) سورة ق (الآية ٢٧).
(٤) سورة فصلت (الآية ٢٥).
(٥) سورة ق م (الآية ٢٣).

نقيض له شيطاناً فهو له قرين﴾[1] وقال: ﴿**ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً**﴾[2] فكل إنسان على وجه هذه الأرض له شيطان[3] من الجن يسمى قرينا لأنه لا ينفك عن الإنسان إلا بالموت. فيكون خلال هذه المدة الطويلة قد عرف كل ما يتعلق بهذا الإنسان. فإذا جاء محضرو الأرواح وحضروا روح زيد من الناس فإنما هم في الحقيقة يتكلمون مع القرين الجني لزيد لا مع زيد نفسه فيخبرهم عما يسألونه مما كان يعرفه عن زيد في هذه الدنيا، وإن سألوه عن أمور تتعلق بما بعد الموت مع مجال للحكم عليها بالصدق أو الكذب إلا إذا كانت تخالف النصوص الشرعية. وهذا هو تفسيرنا للحوادث الكثيرة التي جعلها محضرو الأرواح سنداً لفكرتهم، أما الصور[4] التي التقطوها للأرواح أثناء عملية التحضير فلا مانع أن تكون صورة للجني الذي يكلمهم إذ الجن كالملائكة في قدرتهم على التشكل.

ثم إن المتتبع لكلام الروحانية الجديدة يجد أنها قامت على وحدة الوجود يقول سلفربرش (فالله والعالم شيء واحد) وتناسخ الأرواح وخلود الحياة فلا فناء ولا يوم بعث ولا حساب ويقول سلفر برش في التوحيد والتعديد (تذكروا أنكم دائماً في الله وأن الله فيكم)[5]. ويتضمن كلامه التكذيب برسالة محمد ﷺ إذ يقول (لا زال المسيح في عالمنا هو أعظم من نعرف ولم يحدث قبل يومه أو بعده أن تنزل الإلهام إلى الأرض بالقدر الذي نزل عليه وهو آخر الأنبياء والمعلمين) ولهذا نجد الروحية الحديثة تحمل طابعاً مسيحياً[6] كالصلاة من أجل الخطايا ومع هذا نجده يقول

---

(١) سورة الزخرف (الآية ٣٦).

(٢) سورة النساء (الآية ٣٧).

(٣) أحمد ١/ ٢٥٧ (عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ ليس منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الشياطين قالوا وأنت يا رسول الله قال نعم ولكن الله أعانني عليه فأسلم.

(٤) نشرها الدكتور رؤوف عبيد في كتابه (الإنسان روح لا جسد).

(٥) ركائز الإيمان للغزالي ص ٣٤٣ بتصرف.

(٦) ص ١٥٨ التصوف الإسلامي والإمام الشعراني ـ طه عبد الباقي سرور مطبعة نهضة مصر.

بصلب المسيح ويعتبره من أبوين يهوديين ويؤكد على أن الروحية هي الدين المناسب وأن مناسك الأديان يجب تركها لأنها تفرق بين الناس. ومن أفضل الردود ما ردّ به على أهل تحضير الأرواح وما تحداهم به الشيخ محمد عبده حين طلب منهم أن يحضروا روح المصطفى ﷺ فعجزوا وقالوا أن هذه روح عالية لا يمكن إحضارها[1]. وهذا يثبت أن الروح التي تكلمهم هي روح القرين الجني وهو من الشياطين إذ الشيطان لا يتمثل بالرسول محمد ﷺ كما ورد في الحديث[2] إن تحضير الأرواح لم يثبت أن فعله الأنبياء أو الصحابة[3]. والخير كل الخير في الإتباع والشر كل الشر في الابتداع. ولو كان التحضير حقاً لأمر به الشرع وحث عليه. وكثير من المشاكل الاجتماعية التي تقع وضع لها الشرع حلولاً عدة ولو كان التحضير جائزاً وحقاً لكان من بين أساليب العمل المشروع في هذا المجال ثم لو كان التحضير يوافق الشرع لما وجدت المراوغة وإخلاف الموعد والرضى بالمنكر[4] في مجالس التحضير مما يدل على أن الأرواح المحضرة هي أرواح شياطين الجن. ومما يجعلنا نقول إن الشرع يرفض تحضير الأرواح أنهم حضروا أرواح الكافرين فوجدوها فيما زعموا وكذبوا في نعيم مقيم. ومما يجعلنا نرفض تحضير الأرواح أن الكثير ممن حاولوا الاتصال قد أصيبوا بالجنون والهوس. إنه لا سند لهم في الآيات التي ذكروها كأدلة على شرعية التحضير وإنما هي تأويلات بما يتفق مع مذهبهم.

(١) عقيد البعث الإسلامي - التهابي نقرة ص ٩٤. طبع الشركة التونسية لفنون الرقم ١٣٩٥ هـ.
(٢) البخاري مع الفتح ٣٨٣/١٢ (عن أبي هريرة سمعت النبي ﷺ يقول من رآني في المنام فسيراني في اليقظة ولا يتمثل الشيطان بي).
(٣) انظر (تبسيط العقائد الإسلامية) لحسن أيوب بتصرف ط ٣، ١٣٩٨ هـ ص ٢٠٢.
(٤) المرجع نفسه.

خوارق العادات بين الولاية والشيطنة

باديء ذي بدء نحب أن نأتي على دلالة «الشيطان» في كلام العرب لكي يتأتى لنا أن نعرف الفرق بين فعل الشيطان وفعل الولاية. ولما كان من المسلم به شرعاً أن هنا فارقاً جوهرياً حدده الكتاب والسنّة بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان فأصبح بالبداهة أن فعل كل منهما يختلف عن الآخر ويقترن بملابسات وأحوال تتباعد فيما بينها تباعد ما بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

الشيطان في كلام العرب يطلق على كل متمرد من الجن والأنس والدواب وكل شيء[1] وإنما سمي: المتمرد من هذه الأصناف شيطاناً لمفارقة في أخلاقه وخلقه وأفعاله أخلاق وأفعال سائر جنسه وبعده عن الخير وتوجهه نحو الشر والمعصية. ومن هنا جاز أن يطلق على إبليس الذي فارق أمر ربه بالمعصية والمخالفة «شيطاناً» وحين أبى واستكبر وركب المعصية أصبحت وظيفته الغواية وصرف الناس عن أن يلتزموا أمر ربهم ويعبدوه كما شرع لهم.

هذا وقد اختلف أهل التأويل في أمر إبليس، هل هو من الملائكة أم

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن. الأصفهاني ٢٦١ جامع البيان في تفسير القرآن ١/٣٨ - روح المعاني: الألوسي ١/١٥٧.

هو من غيرهم. وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين** ﴾[1]. فقال بعضهم إنه من الملائكة.

فعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما، قال: كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل وكان من سكان الأرض، وكان من أشد الملائكة اجتهاداً وأكثرهم علماً، فذلك دعاه إلى الكبر، وكان من حي يسمون جناً.

ويقول ـ رضي الله عنه ـ أيضاً: «لو لم يكن إبليس من الملائكة لم يؤمر بالسجود وكان على خزانة سماء الدنيا»[2].

وبهذا القول قال ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وقتادة[3] وسعيد بن المسيب»[4].

وقال آخرون؛ (إنه ليس من الملائكة، وإنه لأصل الجن، كما أن آدم عليه السلام أصل الإنس)[5].

فعن الحسن البصري[6] ـ رضي الله عنه قال: (ما كان إبليس من

---

(١) : سورة البقرة آية ٣٤.

(٢) : البيان في تفسير القرآن جـ ١/٣٨.

(٣) هو قتادة بن دعامة بن قتادة، أبو الخطاب السدوسي البصري، ومفسر حافظ ضرير أكمه قال الإمام أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ : قتادة أحفظ أهل البصرة وكان مع علمه في الحديث راساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب، وقد يدلس في الحديث مات بواسط في الطاعون سنة ١١٨ هـ. انظر: وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان ٤/٨٥.

(٤) هو سعيد بن المسيب المخزومي القرشي. أبو محمد سيد التابعين. وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع. وكان أحفظ الناس لاحكام عمر بن الخطاب وأقضيته حتى سمي راوية عمر. توفي سنة ٩٤ هـ بالمدينة. انظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/٢٦٢.

(٥) انظر جامع البيان في تفسير القرآن. الطبري ١/١٧٩.

(٦) هو أبو سعيد، الحسن بن أبي الحسن، يسار البصري، كان من سادات التابعين وكان عالماً =

الملائكة طرفة عين قط وإنه لأصل الجن كما أن آدم أصل الإنس)[1]

يقول ابن كثير رحمه الله: عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **فسجدوا إلا إبليس كان من الجن** ﴾[2]. أي أن إبليس خان أصله، فإنه خلق من مارج من نار وأصل خلق الملائكة من نور كما ثبت في الصحيح أن عائشة - رضي الله عنها قالت: قال رسول الله - ﷺ: (خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم)[3].

فعند الحاجة نضح كل وعاء بما فيه، وخانه الطبع عند الحاجة، وذلك أنه كان قد توسم بأفعال الملائكة وتشبه بهم وتعبد وتنسك، فلهذا دخل في خطابهم وعصى بالمخالفة.

إن عمل الشياطين مع بني آدم كما ذكر في الكتاب والسنّة:

إن الشيطان عدو الإنسان منذ أن خلق الله آدم - عليه السلام - إلى قيام الساعة فهو مترصد لابن آدم يأتيه من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله. وقد أخبر الله عنه بقوله تعالى: ﴿ **قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لأتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن إيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين** ﴾[4].

فالشياطين على النقيض من الملائكة، إذْ الملائكة جند الله لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، أما الشياطين فهم أعداء الله، الذين يمثلون الشر والفساد، فهم إذن وقفوا في كل طريق يؤدي إلى الخير ليحولوا

= زاهداً ورعاً. نشأ الحسن بوادي القرى وكان من أجمل أهل البصرة، حتى سقط عن دابته فحدث بأنفه ما حدث، وولد - لسنتين بقيتا من خلافة عمر - بالمدينة وتوفي رحمه الله بالبصرة سنة ١١٠ هـ. انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/ ٦٩.

(١) انظر جامع البيان في تفسير القرآن. الطبري ١/ ١٧٩.

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم ابن كثير ٣/ ٨٨ والآية ٥٠ من سورة الكهف.

(٣) انظر صحيح مسلم شرح النووي باب في أحاديث متفرقة (المطبعة المصرية، ١٨/ ١٢٣).

(٤) سورة الأعراف آية ١٧.

بين الناس وبين الأعمال الصالحة، فزينوا للإنسان حب الشهوات والمال والنصب والجاه وإغراء العداوة والبغضاء[1].

ولهذا نجد أن الله عزّ وجلّ حذر من كيده وعداوته واتباع طرقه ومسالكه ودعا الناس إلى مقاومته بكل وسيلة تضعف سلطانه ومقدرته في أكثر من آية منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر** ﴾[2].

ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله عزّ وجلّ المؤمنين بأن لا يتبعوا الشيطان ومسالكه لأن من اتبعه فإنه لا محالة سينفذ كل ما يأمره به من المعاصي[3].

٢ ـ وقال تعالى: ﴿ **وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون** ﴾[4]

يقول رب العالمين محذراً عباده من الشيطان وأوامره.

﴿ **الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء، والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم** ﴾[5].

ويقول سبحانه: ﴿ **ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان، إنه لكم عدو مبين** ﴾[6].

---

(١) انظر: العقائد الإسلامية ـ سيد سابق ١٣٩، ١٤٢.

(٢) سور النور آية ٢١.

(٣) انظر: تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير/محمد نسيب الرفاعي ١٤٣/٣ بتصرف.

(٤) سورة الأنعام آية ١١٢.

(٥) سورة البقرة آية ٢٦٨.

(٦) سورة يس آية ٦٠.

وفي هذه الآية تقريع من الله ـ تعالى ـ للكفرة من بني آدم الذين أطاعوا الشيطان وهو عدو لهم مبين، وعصوا الرحمن وهو الذي خلقهم ورزقهم[1].

والأحاديث الدالة على وجود الشياطين وأعمالهم وتأثيرهم فيمن يقع في حبائلهم من بني آدم كثيرة منها:

ـ قوله ﷺ في الحديث الذي يرويه علي بن الحسين بن علي[3]: «أن النبي ﷺ أتته صفية بنت حيي[2] فلما رجعت انطلق معها، فمر به رجلان من الأنصار، فدعاهما فقال: إنما هي صفية. قالا سبحان الله قال: إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» رواه البخاري[4].

فهذا الحديث يدل على أن الشيطان لا يني عن الوسوسة والتشكيك، فهو دائماً يزين لابن آدم الشر والفساد ويحبب إليه الكفر والفسوق والعصيان.

وفي هذا يقول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح الذي يرويه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ـ ﷺ» «ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن، قالوا وإياك يا رسول الله، قال وإياي

---

(١) انظر: تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير ٣/٤٤٨.

(٢) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي أبو الحسن الملقب (بزين العابدين) رابع الأئمة الاثني عشر عند الأمامية، واحد من كان يضرب بهم المثل في الحلم والورع، يقال له علي الأصغر، للتمييز بينه وبين أخيه علي الأكبر ولد وتوفي بالمدينة ٣٨ هـ ـ ٩٤ هـ انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٣/٢٦٦.

(٣) هي صفية بنت حيي بن أخطب، تزوجها سلام بن مشكم اليهودي، وكانت من ضمن السبي يوم خيبر، وأخذها رسول الله ﷺ ـ واعتقها وتزوجها وقسم لها وقيل أنها توفيت سنة ٣٦ هـ أو سنة ٥٠ هـ رحمها الله ورضي عنها.
انظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة ٥/٤٩٠.

(٤) انظر: صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ١٥٨/١٣ كتاب الأحكام (الشهادة عند الحاكم.

إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير» رواه مسلم[1].

فهذا الحديث يدل على أن كل إنسان ـ بلا استثناء ـ معه قرين من الجن موكل به. وهذا الشيطان المتربص لابن آدم إذا سمع ذكر الله فإنه يخنس ويتولى وإلا فإنه ينشط ويعيث فساداً.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين، فإذا قضي النداء أقبل حتى إذا ثوب للصلاة أدبر، حتى إذا قضي التثويب أقبل، حتى يخطر بين المرء ونفسه يقول: أذكر كذا، أذكر كذا ـ لما لم يكن يذكر ـ حتى يظل الرجل لا يدري كم صلى» ـ رواه البخاري[2] إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي تدل على مكر الشياطين وتدبيرهم، وتحذيره عزّ وجلّ منهم، والوقوف في وجههم بالإيمان الثابت الراسخ، فالشيطان ليس له سلطان على المؤمنين، بل سلطانه على أوليائه. يقول تعالى: ﴿ **فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم إنه ليس له سلطان على الذين أمنوا وعلى ربهم يتوكلون، إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون** ﴾[3] هذا ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن الشيطان قد يظهر لبعض الناس ويزين لهم الوقوع في أمور محظورة ومنهى عنها مثل تلك التي تحدث أحياناً عندما يتم استعانة بعض الإنس بفريق من الجن للعمل فيما نهى الله عنه ورسوله كالشرك بالله وعقوق الوالدين والقتل بلا سبب والعدوان والسحر. وغير ذلك من الأمور المنهى عنها شرعاً[4]. والتي هي عند بعض من يقعون فيها معتبرة على أنها من القيم والكرامات والخصوصيات وهذه الحالة كثيرة الوقوع لمن يدعون أنهم أولياء لله وهم في

---

(١) انظر: صحيح مسلم شرح النووي ٧/١٥٧ كتاب صفة القيامة والجنة والنار.
(٢) انظر: صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ٢/٨٤ (كتاب الآذان فضل التأذين).
(٣) سورة النحل الآيات ٩٨ ـ ١٠٠.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١١/٣٠٧ ـ ٣٠٨.

الحقيقة أولياء للشياطين وتتأتى هذه الحالة في صور ونماذج شتى:

منها مثلاً: تمثل الشياطين لهم في صورة من يعبد من دون الله، كما كانت تكلمهم من الأصنام التي يعبدونها وتخاطبهم، فكانوا يظنـون أنها ملائكة، وهي في الحقيقة من الجن، لأن الملائكة لا تعين على الشرك ولا على عبادة الأصنام[1].

ومنها: (تمثل الشياطين لبعض من يدعي نزول الوحي عليه، وكان أول من ظهر من هؤلاء في الإسلام، المختار بن أبي عبيد[2] الذي أخبر عنه - ﷺ - أنه كذاب ثقيف)[3].

ومنها: (تمثل الشياطين بصورة من يستغاث به، فيظن المشرك بالله أن هذه الصورة هي الشيخ الفلاني، أو الولي الفلاني، أو أن ملكاً جاء على صورته وإنما هو شيطان تمثل له ليضله ويغويه لما دعى غير الله. إذن فالشيطان يتمثل بصورة من يستغاث به فإن كان نصرانياً واستغاث بجرجس أو جورج أو بطرس أو غيره، جاء الشيطان في صورته، وإن كان منتسباً إلى الإسلام، واستغاث بشيخ يحسن الظن به من الشيوخ جاء في صورة ذلك الشيخ، وإن كان من مشركي الهند أو غيرهم جاء في صورة من يعظمه المشرك ونحو ذلك، وهذه الأحوال تعرض لهم عند فعل ما يأمر به الشيطان مثل السماع البدعي، سماع المكاء والتصدية وغير ذلك)[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتـاوى لشيخ الإسـلام ابن تيمية ٥٩٣/١٠. وقـاعدة جليلة في التـوسل والوسيلة/١٦ لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(٢) هو: المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي، أبو إسحاق، من زعماء الثائرين على بني أمية، وأحد الشجعان الأفذاذ من أهل الطائف، انتقل إلى المدينة مع أبيه في زمن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وتوجه أبوه إلى العراق واستشهد يوم الجسر، وبقي في المدينة منقطعاً إلى بني هاشم، كان من الدعاة إلى محمد بن الحنفية، ادعى نزول الوحي عليه. انظر: الإعـلام ٧٠/٨

(٣) انظر: الفرقان لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ٩٦.

(٤) مجموع الفتاوى جـ ٦٦٤/١١.

فهؤلاء جميعاً يظنون أن من استغاثوا به، قد سمع أصواتهم ورد عليهم، فيعتبرون هذا من الكرامات، وفي الحقيقة كان كل هذا بتوسط الشيطان بين المستغيث والمستغاث به. هؤلاء المبتدعون المخالفون للكتاب والسنّة أحوالهم ليست من كرامات الصالحين فإن كرامات الصالحين تكون لأولياء المتقين[١].

ومنها: مخاطبة الشياطين للعباد الجاهلين، وإيهام بعضهم أنه المهدي المنتظر الذي بشرّ به رسول الله ـ ﷺ ـ وتقول الشياطين له: وعلامة أنك المهدي تنبت في جسدك شامة، فتنبت هذه الشامة ويراها، وغير ذلك من الأمور التي تحصل بمكر الشيطان وتدبيره[٢].

وهذه الشياطين قد تحمل بعض أوليائها في الهواء وتطير به إلى عرفات في يوم عرفه فيقف مع الناس، ثم تحمله فترده إلى المدينة التي كان فيها في تلك الليلة.

أو أن يتصور الشيطان بصورته ويقف في عرفات، فيظن من يحسن الظن به أنه وقف بعرفات بل إن كثيراً من هؤلاء الجهال من حمله الشيطان إلى عرفات أو غيرها من الحرم، فيتجاوز الميقات بلا إحرام ولا تلبية، ولا طواف ولا سعي ومنهم من لا يعبر مكة، ومنهم من لا يرمي الجمار إلى أمثال ذلك من الأمور التي يضلهم بها الشيطان ومثل هؤلاء يظنون أنهم حجوا وفي الحقيقة أنهم لم يحجوا الحج الشرعي الذي أمر الله به ورسوله ـ من إحرام وتلبية وطواف وسعي ووقوف بعرفات ومبيت بمزدلفة ومنى ورمي الجمار والطواف والذبح والحلق وغير ذلك.

وهذه كلها أحوال شيطانية، سببها البعد عن الله عزّ وجلّ وعن سنّة

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١١/٦٦٥ ـ الفرقان/١٧٨ وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة/١٧.

(٢) انظر: الفرقان ١٦٨ ـ ١٦٩ بتصرف.

رسوله عليه الصلاة والسلام ـ وهذه الأحوال بجملتها هي لبعض من أضله الله عن طريقه لتضليل الناس وخداعهم . يقول تعالى : ﴿ **ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين** ﴾[1].

وكثير من العباد الجهال يرى الكعبة تطوف به، ويرى عرشاً عظيماً وعليه صورة عظيمة ويرى أشخاصاً تصعد وتنزل فيظنها الملائكة، ويظن أن تلك الصورة التي رآها على العرش هي الله ـ تعالى الله ـ بينما يكون ذلك شيطاناً.

وقد جرت هذه القصة (إيهام رؤية الله) لغير واحد من الناس، فمنهم من عصمه الله وعرف أنه الشيطان، كالشيخ عبد القادر[2] في حكايته المشهورة حيث قال:

(كنت مرة في العبادة، فرأيت عرشاً عظيماً وعليه نور. فقال لي. يا عبد القادر: أنا ربك وقد حلّلت لك ما حرمت على غيرك. قال فقلت له: أنت الله الذي لا إله إلا هو (إخسأ يا عدو الله. قال فتمزق ذلك النور وصار ظلمة، وقال: يا عبد القادر: نجوت مني بفقهك في دينك وعلمك وبمغازلاتك في أحوالك، لقد فتنت بهذه القصة سبعين رجلاً. فقيل له كيف علمت أنه الشيطان. قال بقوله لي «حلّلت لك ما حرمت على غيرك» وقد علمت أن شريعة محمد ﷺ لا تنسخ ولا تبدل، ولأنه قال أنا ربك ولم يقدر أن يقول أنا الله الذي لا إله إلا أنا)[3].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٨٣/١ جـ ٤٨/١٩ جـ ٢٠٨/١١ بتصرف. والآية من سورة الزخرف رقم ٣٦.

(٢) هو عبد القادر الجيلاني، أبو صالح، ابن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد ويتصل نسبه بالحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين وهو من أعلام الصوفية الذين حافظوا على شرع الله على ضوء ما في الكتاب والسنّة ولم يبتدع في دين الله شيئاً. وقد أثنا عليه شيخ الإسلام ابن تيمية مرات عديدة. منها ما جاء شأنه في كتاب العبودية صفحة ٩. طبعة مكتبة المعارف بالرياض.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٧٢/١.

ومثل هذه الصورة وغيرها كثير الوقوع عند المشركين والكفار بل وبعض عباد البقر من الهندوس والجهلة من المسلمين لبسها الشيطان عليهم ليضلهم بها ويغويهم ويبعدهم عن منهاج الله القويم وصراطه المستقيم وليس هذا بعجيب على الشيطان، بل هذا ديدنه، وهو وظيفته التي لا يقصر في أدائها، فجهال المتصوفة ومن سار على نهجهم يظنون أن كل ما يحصل لهم من هذه الأمور الخارقة هو من إكرام الله تعالى - لهم ورفعه لمنازلهم. ولو فكروا قليلاً في مثل هذه الأمور وردوها إلى الكتاب والسنّة، وتركوا الهوى جانباً لتبين لهم أن هذه الأمور الخادعة من الشيطان.

وابن تيمية - رحمه الله - يؤكد بطلان هذه الأحوال حين يقول: (فإذا كانت الشياطين تأتي الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام، لتؤذيهم وتفسد عليهم عبادتهم، فيدفعهم الله تعالى، بما يؤيد به أنبياءه من الدعاء والذكر والعبادة، والجهاد باليد، فكيف من هو دون الأنبياء)[1].

ولقد وقع مثل هذا لرسول الله - ﷺ حين عرض الشيطان له في الصلاة ليقطع عليه العبادة، (فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ أنه صلى صلاة فقال: إن الشيطان عرض لي فشد علي بقطع الصلاة علي فأمكنني الله منه . . . فذكره)[2].

ويكمل شيخ الإسلام - رحمه الله - فيقول في مكان آخر مخاطباً أصحاب الأحوال الشيطانية (. . . ومع هذا فلو دخلتم النار وخرجتم منها سالمين حقيقة، ولو طرتم في الهواء ومشيتم على الماء، ولو فعلتم ما فعلتم، لم يكن في ذلك ما يدل على صحة ما تدعونه من مخالفة الشرع، ولا على إبطال الشرع، فإن الدجال الأكبر يقول للسماء امطري فتمطر

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية جـ ١٧١/١.

(٢) انظر صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ٣٣٧/٦، كتاب بدء الخلق - صفة إبليس وجنوده.

وللأرض انبتي فتنبت، وللخربة اخرجي كنوزك، فتخرج كنوزها تتبعه، ويقتل رجلاً ثم يمشي بين شقيه، ثم يقول له قم، فيقوم، ومع هذا فهو دجال كذاب معلون)[١].

ويذكر رحمه الله قول أبي يزيد البسطامي[٢]: (لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي على الماء، فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف وقوفه عند الأوامر والنواهي).

ويتبين من كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله: إن الشياطين تتعرض لابن آدم لتفسد عليه دينه، وقليل هم الذين ينتصرون على الشيطان ويتمكنون منه. ويتبين أيضاً أن كل ما يفعله أولياء الشيطان من الخوارق، لا يدل على صحة ما ادّعوه، ولا على إبطال الشرع

وأيضاً إذا حصل مثل هذه الخوارق يجب علينا أن نعرضها على الكتاب والسنّة قبل الحكم عليها، لنرى أهي موافقة للشرع أو مخالفة له. ومن ثم نحكم بصحتها أو بطلانها.

ذكر الشيخ أبو القاسم القشيري في رسالته المشهورة من اعتقاد مشايخ الصوفية فإن ذكر من متفرقات كلامهم ما يستدل به على أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية وذلك هو اعتقاد أبي القاسم الذي تلقاه عن أبي بكر بن فورك وأبي إسحاق الأسفراييني وهذا الاعتقاد غالبه موافق لأصول السلف وأهل السنّة والجماعة لكنه مقصر عن ذلك ومتضمن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١١/٤٦٦.

(٢) هو طيفور بن عيسى بن آدم بن علي البسطامي، الزاهد المشهور، كان جده مجوسياً ثم أسلم، وكان له اخوان زاهدان هما آدم وعلي، وكان أبو يزيد أجلهم وبسطام: بلدة مشهورة في أول بلاد خراسان من جهة العراق. توفي سنة ٢٦١ أو ٢٦٤ هـ.
انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢/٥٣١.
وقوله هذا: موجود في كتاب جمرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ٢/١٣٨.

ترك بعض ما كانوا عليه وزيادة تخالف ما كانوا عليه[1] والثابت الصحيح عن أكابر المشايخ يوافق (ما كان) عليه السلف وهذا هو الذي كان يجب أن يذكر.

فإن في الصحيح الصريح المحفوظ عن أكابر المشايخ مثل الفضيل ابن عياض وأبي سليمان الداراني ويوسف بن أسباط وحذيفة المرعشي ومعروف الكرخي إلى الجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري وأمثال هؤلاء ما يبين حقيقة مقالات المشايخ. وقد جمع كلام المشايخ أما بلفظه أو مما فهمه هو غير واحد فقد صنف أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي كتاب «التعرف لمذاهب التصوف» وهو أجود مما ذكره أبو القاسم وأصوب وأقرب إلى مذهب سلف الأمة وأئمتها واكابر مشايخها وكذلك معمر بن زياد الأصفهاني شيخ الصوفية وأبو عبد الرحمن محمد بن الحسين/السلمي جامع كلام الصوفية هما في ذلك أعلى درجة وأبعد عن البدعة والهوى من أبي القاسم وأبي عبد الرحمن وإن كان أدنى الرجلين - فقد كان ينكر مذهب الكلابية ويبدعهم وهو المذهب الذي ينصره أبو القاسم وأبو عبد الرحمن أجل من أخذ عنه أبو القاسم كل المشايخ وعليه يعتمد في أكثر ما يحكيه فإن له مصنفات متعددة.

وكذلك عامة المشايخ الذين سماهم أبو القاسم في «رسالته» لا يعرف عن شيخ منهم أنه كان ينصر طريقة الكلابية والأشعرية التي نصرها أبو القاسم بل المحفوظ عنهم خلافهم ومن صرح منهم فإنما يصرح بخلافها حتى شيوخ عصره الذين سماهم حيث قال: «فأما المشايخ الذين عاصرناهم والذين أدركناهم - وإن لم يتفق لنا لقياهم - مثل الأستاذ الشهيد لسان وقته وواحد عصره أبي علي الدقاق والشيخ - شيخ وقته- أبي عبد الرحمن

(١) شيخ الإسلام. ابن تيمية: والاستقامة جـ ١/٨١ - ٨٣.
تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض عام ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

السلمي وأبي الحسن علي بن جهضم مجاور الحرم والشيخ أبي العباس القصاب بطبرستان وأحمد الأسود الدينوري وأبي القاسم الصيرفي بنيسابور وأبي سهل الخشاب الكبير بها ومنصور بن خلف المغرب وأبي سعيد الماليني وأبي سهل الخشاب الكبير بها ومنصور بن خلف المغربي وأبي سعيد الماليني وأبي طاهر الجحدري ـ قدس الله أرواحهم ـ وغيرهم».

فإن هؤلاء المشايخ مثل أبي العباس القصاب له من التصانيف المشهورة في السنّة ومخالفة طريقة الكلابية والأشعرية ما ليس هذا موضعه. وكذلك سائر شيوخ المسلمين من المتقدمين والمتأخرين الذين لهم لسان صدق في الأمة كما ذكر الشيخ يحيى بن يوسف الصرصري ونظمه في قصائده عن الشيخ علي بن إدريس شيخه أنه سأل قطب العارفين أبا محمد عبد القادر عبد الله الجبيلي فقال: يا سيدي هل كان لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟ فقال ما كان ولا يكون.

وكذلك نقل الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردي وحدثنيه عن الشيخ عز الدين عبد الله بن أحمد بن عمر الفاروثي أنه سمع هذه الحكاية منه ووجدتها معلقة بخط الشيخ موفق الدين أبي محمد بن قدامة المقدسي، قال السهروردي «كنت قد عزمت على أن أقرأ شيئاً من علم الكلام وأنا متردد هل أقرأ «الإرشاد» لإمام الحرمين أو «نهاية الأقدام» للشهرستاني أو كتاب شيخه؟ فذهبت مع خالي أبي النجيب وكان يصلي بجنب الشيخ عبد القادر قال: فالتفت الشيخ عبد القادر وقال لي: يا عمر ما هو من زار القبر فرجعت عن ذلك» فأخبر أن الشيخ كاشفه بما كان في قلبه ونهاه عن الكلام الذي كان ينسب إليه القشيري ونحوه.

وكذلك حدثني الشيخ أبو الحسن بن غانم أنه سمع خاله الشيخ إبراهيم بن عبد الله الأرموي أنه كان له معلم يقرئه وأنه أقرأه اعتقاد الأشعرية المتأخرين قال: فكنت أكرر عليه فسمع والدي والشيخ عبد الله الأرميني قال فقال: ما هذا يا إبراهيم؟ فقلت هذا علمنيه الأستاذ فقال: يا إبراهيم اترك

هذا فقد طفت الأرض واجتمعت بكذا وكذا ولي لله فلم أجد أحداً منهم على هذا الاعتقاد وإنما وجدته على اعتقاد هؤلاء وأشار إلى جيرانه أهل الحديث والسنّة من المقادسة الصالحين إذ ذاك.

وحدثني أيضاً الشيخ محمد بن أبي بكر بن قوام أنه سمع جده الشيخ أبا بكر بن قوام يقول: إذا بلغك عن أهل المكان الفلاني سماه لي الشيخ محمد إذا أبلغك أن فيهم رجلاً مؤمناً ـ أو رجلاً صالحاً ـ فصدق وإذا بلغك أن فيهم أولياء لله فلا تصدق فقلت ولم يا سيدي؟ قال لأنهم أشعرية وهذا باب واسع.

ومن نظر في عقائد المشايخ المشهورين مثل الشيخ عبد القادر والشيخ عدي بن مسافر والشيخ أبي البيان الدمشقي وغيرهم وجد من ذلك كثيراً ووجد أنه من ذهب إلى مذهب شيء من أهل الكلام ـ وإن كان متأولاً ـ ففيه نقص وانحطاط عن درجة أولياء الله الكاملين ووجد أنه من كان ناقصاً في معرفة اعتقاد أهل السنّة وأتباعه ومحبته وبعض ما يخالف ذلك وذمه بحيث يكون خالياً عن اعتقاد كمال السنّة واعتقاد البدعة ـ تجده ناقصاً عن درجة أولياء الله الراسخين في معرفة اعتقاد أهل السنّة وأتباع ذلك وقد جعل الله لكل شيء قدراً وما ذكره أبو القاسم في رسالته من اعتقادهم وأخلاقهم وطريقتهم فيه من الخير والحق والدين أشياء كثيرة ولكن فيه نقص عن طريقة أكثر أولياء الله الكاملين وهم نقاوة القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم ولم يذكر في كتابه أئمة المشايخ من القرون الثلاثة ومع ما في كتابه من الفوائد في المقولات والمنقولات ففيه أحاديث وأحاديث ضعيفة بل باطله وفيه كلمات مجملة تحتمل الحق والباطل رواية ورأياً وفيه كلمات باطلة في الرأي والرواية وقد جعل الله لكل شيء قدراً.

من فلاسفة وحدة الوجود.

هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الأشبيلي. ولد في مرسية عام ٦١٤ هـ ودرس العربية والآداب بالأندلس ثم

رحل إلى سبته واشتهر أمره وروي عنه مقولة عدوانه على النبي محمد ﷺ حين غلبه الكفر وقال صراحة في حق النبي ﷺ «لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبي بعدي» ورحل إلى المشرق وقيل أنه أبعد من المغرب لقوله في الرسول إنه تحجر وكانت شهرته بصفة خاصة في علم الحروف وصنف فيه «كتاب الحروف الوضعية في الصور الفلكية» وكتاب إدريس عليه السلام الذي وضعه في علم الحرف «وكتاب البدو» «وكتاب اللهو» وقد اشتهر ابن سبعين في أوروبا خصوصاً بردوده على الأسئلة الفلسفية التي كان وجهها الملك فريدريك الثاني إلى علماء سبته في الكتاب المعروف باسم «مسائل صقلية» وصحة عنوانه «أجوبة يمنية عن مسائل صقلية» وكتابه الرئيسي في التصوف هو كتاب «لا بدّ للعارف» ويبدو أن صحته هو «بدء العارف» وحج ابن سبعين مرات كثيرة ومات بمكة عام ٦٦٩ هـ وقيل أنه قص يده وترك الدم يجري حتى تصفى ومات ومعنى هذا أنه انتحر. ومن ثم فتكون زيارته لمكة مرات عديدة لم يكن بهدف الحج ويروي لنا ابن دقيق العيد بصدد صعوبة أسلوب ابن سبعين ما يلي: «جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته». ويذكر ابن عباد الرندي[1] (المتوفى عام ٧٩٢ هـ ١٣٩٠ م) هو الآخر شيئاً عن صعوبة أسلوب ابن سبعين على النحو التالي: وما زال قلبي سبعين (يوماً) في منزع ابن سبعين لا لإنكار عليه ولا لاعتقاد شيء مما نسبه أهل الجهل المركب إليه ولكن رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ويعني القلب ويتعب وحينئذٍ لا يحصل لي منه شيء يشفي صدري ولا يثلج به خاطري وسري.. فبينما أنا في كلامه أطلّع وأهبط وأخبط وأخلط وأتوغل كل جبل وأستنزل معاني كلامه بلطائف الحيل

(١) : شارح الصوفي المصري الشاذلي ابن عطاء الله السكندري (انظر كتاب الرندي: غيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية) وقد ولد بمدينة رندة بجنوب الأندلس عام ٧٣٣ هـ وتوفي بمدينة فاس.

وأكابد[1] في حمل مجلدة التعب والإحن وأكد في النظر فيه بالقلب والعين إذ انقلبت عنه صفر اليدين بخفي حنين ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها لكن الشيوخ هم الذين يلينون الحديد ويقربون البعيد وقد شفي منهم الزمان والمكان وصاروا في خبر كان. وكان الششتري عندي أقرب مأخذاً من كلامه أعني كلام ابن سبعين وأما أزجاله ففيها حلاوة وعليها طلاوة» (انظر ماسينيون)؛ (مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام. باريس ١٩٢٩. ص ١٤٦ - ١٤٧).

ونستطيع أن نستخلص من النصوص التي اقتبسها ماسينيون من كتاب: (بدء العارف) مخطوط في برلين: Berlin, Wetzsein I 1,1524. E 896 وكتاب «أجوبة يمنية عن مسائل صقلية» وهو المعروف باسم «مسائل صقلية» وتولى فيها ابن سبعين الإجابة على أسئلة الملك فريدريك الثاني (مخطوط في أكسفورد) (Oxford, F, 316 a) وكليهما لابن سبعين ونشرها ماسينيون في «مجموع نصوص لم تنشر» (ص ١٣٢ - ١٣٤) نستطيع أن نستخلص من هذه النصوص بعض آراء هذا الفيلسوف الصوفي الحلولي الإلحادي، يقول: ابن سبعين «إن الروح جوهر روحاني وينقد الأشاعرة الذين» يعتقدون في الأرواح أنها جسوم لطيفة وفي العقول أنها صفات للعقلاء وأنكروا الجواهر الروحانية وأقاموا الدليل على أن ذلك باطل ومحال أن لا موجود إلا الجوهر الجسماني والأعراض الخاصة. وإذا ذكر لهم الروحاني وما عليه من الشرف والرفعة والنزهة كفروا القائل بذلك وقالوا له هذا هو وفي هذا من النقض ما فيه إن اعتقدوا في الحق أنه بمنزلة النفس فإن البرهان على وجود الجوهر المفارق للمادة ظاهر وجلي وهم يجعلونه الحق فقد قالوا أن النفس هو الحق وهذا يلزمهم إذا تدبرو علم.

وقد شعر الغزالي بهذا وفرق بين الروح والإلّه والنفع والتسوية «وعلى

---

(١) : دكتور يحيى هويدي. «تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية» جـ ١/ ٣٣٣ - ٣٣٥.

رأس الأشاعرة الذين وجه ابن سبعين إليهم النقد في إنكارهم الجواهر الروحانية أستاذ الغزالي». (الجويني) (المتوفي عام ٤٧٨ هـ) الذي ذهب في كتابه «الإرشاد» إلى أن الروح شيء مادي ولهذا لم يتورع ابن سبعين في وصفة بأنه «أبو جهل» وبأنه شبيه في جهله بـ«هامان» (وصحته فرعون) الذي ظن أن العود إلى الله عزّ وجلّ إنما يكون على سلم حسي. فقال لهامان «يا هامان ابن لي صرحا» لكن هذا النقد الذي وجهه الجويني إلى الأشاعرة بوجه عام وإلى الجويني بخاصة. لم يمنعه من أن يثني على بعض الأشاعرة من أمثال ابن فورك «الذي رجع إلى الحق» - حق ابن سبعين - وأعتقد ما يعتقده الصوفية من أن الروح ليست مادية والباقلاني الذي «قال بالجوهر المفارق ورمى مذهب الأشعرية بالتمويه والمخارق ورمزه ولم يصرح به وكتمه في سره وفي قلبه» والغزالي الذي «قال بالجواهر الروحانية في جميع كتبه وصرح بها ومال بجملته إليها.. وبرهن على الجوهر المفارق في «النفخ والتسوية» وفي «الإحياء» والمضنون به على غير أهله وبحث عنه ولم يقصر وإن كان في ذلك مقتصراً ومقصراً».

وحرص ابن سبعين على إثبات روحانية النفس يرجع إلى سببين أولهما أن هذا يتمشى مع مزاجه الصوفي الذي يختلف عن مزاج الفلاسفة واتجاهاتهم العقلية وقد قدم لنا في هذا السبيل نقداً لأشهر الفلاسفة. وسيتضح لنا من خلاله وقوف ابن سبعين إلى جانب الفيلسوف الذي يرى أنه قاوم التراث اليوناني. بصورة أو بأخرى ووصفه - على العكس من ذلك - الفلاسفة المشائين بأنهم (مقلدون) وثانيهما أن القول بروحانية النفس بدا لابن سبعين أنه المخرج الوحيد من الوقوع في وحدة وجود شاملة على نحو ما نجد ذلك عند معاصره محيى الدين بن عربي. وذلك لأن إنكار السواد الأعظم من الأشاعرة لروحانية النفس سيؤدي حتماً إلى القول بأن الفاعل الحقيقي المباشر لكل ما يحدث في الكون إنما هو الله وبأن الحق متلبس بكل ما في الوجود تلبساً تمحى معه الشخصية الفردية لكل إنسان. وابن

سبعين من أنصار وحدة الوجود ولكنه فيما يبدو ـ لا يريد أن يطغى حلول الحق في عالم الخلق على شخصية الإنسان وتفردها.

Louis Massignon: Ibn Sab'inet la Critique Paychologique dans L'histoire de la philosophie musuimane. Mémorial henri Basset publié per L'inastitut des Hautes - Etndes Marocaines, paris, Paul Geuthner, 1928, p. 124.

تطور الممارسات السلوكية عند المتصوفة

سألني ذات يوم بعض شيوخ طريقة صوفية شهيرة كنت قد علقت في بعض ما كتبت على بعض ما جاء في وردها الذي يتوسلون فيه بما أسموه: كنز الذات الأحدية وطلسم غيب الغيب سر ألهوية. والذي جاء فيه:

وكن ناصري واكشف لعين قلوبنا	عن السر ذي الكتمان من غير مرية
وبالغوث عبد القادر أرفع مقامنا	وبابن الرفاعي أحمد القلب ثبت
وبالبدوي ذي الفضل أحمد سيدي	وبالشاذلي أفـرد بحبك مهجتي
وأحبـابهـم والمـنتـميـن إليـهم	وكـل إمـام كـامـل ذي إضـاءة
وكـل مـريـد صـادق بتـوجـه	أجبني ووجهني إليـك بـقـوة

سألني هذا الشيخ: ألم تسأل نفسك ـ يقصدني ـ فالخطاب لي: ما سرّ انتشار الصوفية في معظم بقاع الأرض التي يتواجد فيها مسلمون وما سرّ كثرة طرائقهم وتعدد مشاربهم واختلاف مستوياتهم ولم أرد عليه بسؤال كنت على يقين من أنه لن يجيب عليه وهو: ما سرّ هزيمة هؤلاء المسلمين الذين تتحدث عنهم في كل مكان وفي كل ميدان. بينما لم ينهزم السلف من صدر أمة الإسلام لم ينهزموا في أي مكان أو ميدان. ولكني: قلت له: إن سرّ انتشار الصوفية في العالم هو أن أعداء الإسلام من القدامى والمحدثين أدركوا أن التجمعات الصوفية بمذاهبها وطرائقها وأورادها ومستويات شيوخها خطوط هجوم متقدم لهم، أو بمثابة ما يسمى في لغة الحرب النفسية «طابور

خامس» يعيش في البيئات الإسلامية، وذلك لعزل أجيال المسلمين عن أن تعيش الإسلام الصحيح، الذي يقوم على إفراد العبودية لله رب العالمين، وتوحيده توحيداً يتنزه به سبحانه عن الشبيه والنظير ثم أضفت وقلت له: ألم تلاحظ أنه قد حدث تلازم بين تاريخ التصوف والممارسات السلوكية. فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والأخلاقية والثقافية عند المتصوفة وخاصةً في الجانب العملي في التصوف: أعني جانب الأداء والممارسة والمتمثل في مزج أطوار ومراحل العمل الصوفي بترانيم الورد والنشيد أو البكائية أو المرثية التي يختارها شيخ الطريق لأتباعه؟ والتي يكون التعبير عنها في الغالب والأعم هذا النوع من الغناء الفني أو الرقص الجماعي أو الانجذاب الفردي في شكل توتر عصبي أو هلوسة؟ قال محدثي: وما دخل هذا في انتشار الصوفية: قلت لأن هذا اللون من الأداء الصوفي يمارس على أنه عبادة أو ما يسميه البعض لوناً من ألوان الفنون فمن هنا تستسهل العامة الجاهلة أن تعتنق عقائد وتنتمي لجماعات لا تكلفها من أعباء الإيمان والانضواء تحت لواء الجماعة إلا هذا العبث. أو قل هذا الفن الشعبي.

قال محدثي: إذن أنت تنكر على الصوفية حبهم للغناء، وتراه من العبث أو اللهو استهووا به العامة وهذا عندك سرّ تقبل الكثيرين الإسلام على يدي المتصوفة قلت نعم، وهذا أيضاً هو البلاء الذي ابتلى به المسلمون منذ انحسر مدّ الفتح الإسلامي بمطلع القرن الرابع الهجري. فلو آمنت الشعوب والجماعات أو الأفراد الذين لم يكونوا مسلمين بالإسلام الصحيح الذي لا يعرفه الدراويش، وأرباب الطرق وأصحاب الأوراد والغناء والترنم لتغير وجه التاريخ.

وعندئذٍ ظهر الغضب على وجه محدثي وظهرت خمائر جرثومية معادية غازية لعقله وقال: إذن أنت من تلاميذ تلك المدرسة التي تجافي الروحانيات فلا تزور قبور الأولياء ولا تقدم لهم النذور، وتعزل قلب المسلمين عن العواطف الجياشة وتبعدهم عن المشاعر الإنسانية، ولا تؤمن

بغير ظاهر القول: قلت له: كفاك من تعني بتلك المدرسة؟ إن كنت تريد أولئك الرجال القمم الشامخة الصامدة في وجه أعداء الإسلام ومحرفي تعاليمه، أولئك الذين صمدوا في وجه كل غزو فدحضوا مفتريات الشعوبية والباطنية والإمامية والصوفية والجهمية والديصانية والغيلانية وغيرها. إن كنت تريد بتلك المدرسة أولئك الرجال أمثال الشافعي ومالك وابن حنبل وابن تيمية وابن القيم وابن الجوزي وابن رجب وابن عبد الوهاب وهم جميعاً على درب أصحاب رسول الله في الالتزام بكتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، فأعظم بها من تلمذة وأرجو الله تعالى أن يكون المسلمون جميعاً على دربهم، ولن أحيلك على واحد منهم، ولكني سأحيلك ومعك المتصوفة جميعاً على واحد من المحدثين الذين وفقهم الله فاعتنوا بتراث عالم عني كثيراً بالموضوع الذي جعله المتصوفة شغلهم الشاغل وهو موضوع: (الولي) ومن هو الولي. أعني «ولاية الله» للإمام الشوكاني العالم اليمني الذي كان لصدى دعوة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تأثيرها القوي على عقله وقلبه فعاونته على قدر ما يسر الله له كي يقوم فيصلح بعض المفاسد التي يؤمن بها الصوفية وغيرهم. وهذا العالم هو الدكتور: إبراهيم إبراهيم هلال الذي يقول في مقدمة دراسته وتحقيقه لكتاب الإمام الشوكاني «قطر الولي على حديث الولي» في موضوع الغناء والسماع والوجد والرقص وغيرها من ضروب الخلل السلوكي عند المتصوفة»(١).

لقد جعل الصوفية الاستماع إلى الغناء والأشعار الملحنة والأصوات الموقعة طريقاً إلى حب الله أو إلى معرفته وذلك لما في الغناء والألحان من الإثارة وتحريك الوجد والذهاب مع الخيال كل مذهب وقد سئل بعض الصوفية عن دور «المشايخ الذين لقيهم» كيف كان يجدهم وقت السماع؟

---

(١) د. إبر هيم هلال (ولاية الله والطريق إليها).
تقديم الشيخ عبد الرحمن الوكيل. دار الكتب الحديثة ـ القاهرة صفحات ١٥٢ ـ ١٥٨ بتصرف شديد.

فقال مثل قطيع الغنم إذا وقع في وسطه الذئاب»[1] ويظهر أن التحرك والصياح وقت السماع كان مظهراً مألوفاً ونتيجة طبيعية لهذا السماع فقد سئل الجنيد: «كنت تسمع هذه القصائد وتحضر مع أصحابك في أوقات السماع وكنت تتحرك والآن فأنت هكذا ساكن الصفة فقرأ عليهم الجنيد هذه الآية: ﴿ **وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب** ﴾[2].

وقد لبسوا على الناس في شرعية الوصول إلى الله عن طريق هذا السماع واعتباره عبادة من العبادات التي تتبع في الطريق إلى ولاية الله فاستدلوا على شرعيته بمثل قوله تعالى: ﴿ **الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله** ﴾[3] فإن سماع الصحابة والتابعين لم يكن على شاكلته سماع الصوفية بل كانوا كما قال فيهم القرآن الكريم ﴿ **إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً** ﴾[4] ﴿ **الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله** ﴾[5] فلم يكن على شاكلة هذا السماع للصوفية وإنما كان فيه من السكينة وحسن الاستماع ما يضفي على مجلس الاستماع هيبة ووقاراً ولم يكن استماعهم في باب العبادة لغير القرآن (حديث ص ١٥٤ الرسول ﷺ)[6].

أما هؤلاء المتصوفة فكان من النادر عندهم في باب العبادة استماعهم للقرآن وكان أندر منه أن يتأثروا لسماعه. قال الخواص وقد سئل «ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن ولا يجد ذلك في سماع

---

(١) اللمع لأبي نصر السراج ص ٣٦١.

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٧، قارن الرسالة القشيرية ص ١٥٥ قارن السهروردي الحلبي مجموعة في الحكمة الإلّهية ص ١١٤.

(٣) سورة الزمر: آية ١٨.

(٤) التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية ص ٨٥.

(٥) سورة الزمر: آية ٢٣، وينظر رسالة الصوفية والفقراء لابن تيمية ص ٦.

(٦) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص ٣٨، ٣٩ جـ ١.

القرآن فقال لأن سماع القرآن صدمة لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه لشدة غلبته وسماع القول ترويح يتحرك فيه»[1] والحقيقة أن سماع القرآن لم يكن يصاحبه دف ولا شبابة وغيره لو كان يصاحبه الدف والشبابة وغيرها من أدوات الطرب فتأثرهم وتحركهم في الحقيقة إنما هو للحن والنغمة الموسيقية التي كان يختارها الموقع حسب هوى نفوس المستمعين وحسب ما يريد من نوع الإثارة.

ومن هذا التلبيس إنهم استدلوا باستماع الرسول ﷺ لشعر كعب بن زهير وحسان وغيرهما في الأحوال العادية لا في حال العبادة واستماعه لبعض الغناء البريء من بعض الجواري على إباحة الغناء وسماعه وإنشاد القصائد وتوقيعها وسط التصفيق والحركات الشاذة كطريق من طرق العبادة والذكر[2] وانتقل أبو القاسم القشيري من سماع الرسول ﷺ لقصيدة كعب بن زهير وغيرها بغير ألحان إلى إباحتها «بالألحان الطيبة»[3] كباب من أبواب التعبد والذكر وهذا من المغالطة بمكان فإن استماع الرسول لهذه الأشياء كما قلنا كان في غير التعبد فكيف يستدلون بهذا على إباحته في العبادة أو جعله طريقاً من طرق الذكر والوصول؟.

فليست هذه طريق الرسول ﷺ ولا طريق الصحابة رضي الله عنهم في الحياة والذكر وإنما كانوا إذا اجتمعوا وأرادوا السماع والذكر قرأ واحد منهم القرآن والباقي ينصتون[4] ولم يحدث في الصحابة ولا التابعين أنهم اجتمعوا لسماع القصائد الربانية لا بكف ولا قضيب أو دف أو شبابة ولا بدونها لا في الحجاز ولا في الشام ولا في اليمن ولا في العراق ولا مصر

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٥٥ والترويح هو إثارة النفس من جميع نواحي الإحساس فيها وجعلها في موقف الحيرة والدهش.

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٥١، ١٥٢، اللمع ص ٣٣٨ ـ ٣٤٧.

(٣) المصدر المتقدم ص ١٥١.

(٤) التحفة العراقية لابن تيمية ص ٥٨، ٥٩ مجموع الرسائل والمسائل ص ٣٨.

ولا خراسان ولا المغرب وما ينقل خلاف ذلك فهو كذب وافتراء باتفاق أهل الآفاق من أهل العلم وأهل الإيمان[1].

وما يدعونه من أن الغناء بالقصائد الربانية وسماعها على طريقتهم ينتج حب الله وذكره فهو ادعاء باطل فكل ما ينتجه «تحريك جنس الحب الذي يحرك من كل قلب ما فيه من الحب بحيث يصلح لمحب الأوتار والغلمان[2].

وهذه الرهبانية التي ابتدعوها كطريق مفضل في الوصول إلى الله قد ألفوها باشتراع السماع والغناء فإنه إلى جانب أنه يلهي القلب عن التفكر في عظمة الله سبحانه والقيام بعبادته فإنه يهفو له إلى اللذات والشهوات الحسية ومعظمها النكاح «وليس تمام لذته إلا في المتجددات ولا سبيل إلى كثرة المتجددات من الحل «فلذلك يوقع في الزنا» فبين الغناء والزنا تناسب من جهة أن الغناء لذة الروح والزنا أكبر لذات النفس ولهذا جاء في الحديث «الغناء رقية الزنا»[3].

ويقرن ابن تيمية الغناء بالخمر وإن من تأثر به يفعل فعل من تأثر بشرب الخمر «فالمعازف خمر النفوس تفعل بها أعظم مما تفعل حميا الكؤوس فإذا سكروا بالأصوات حل فيهم الشرك ومالوا إلى الفواحش والظلم فيشركون ويقتلون ويزنون وهذه الثلاثة موجودة كثيراً في أهل سماع المعازف[4] ثم يذكر قصصاً وحداءً لهم ومنها ما رآه بنفسه[5].

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٣٨، ٣٩.

(٢) التحفة العراقية ص ٥٦.

(٣) تلبيس إبليس ص ٢١٥.

(٤) مجموع الرسائل والمسائل ص ١٠١، ١٠٢ جـ ٥.

(٥) ينظر نفس المصدر ص ١٠٢، ١٠٣ ويرى ابن تيمية أيضاً أن سماع الصوفية هذا هو سماع أصل الجاهلية وصلاتهم التي قال فيها القرآن الكريم: ﴿ **وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون** ﴾ وإن نتيجته ليست إلا وجداً في الهوى مذموم وأما لطم وشق ثياب وصياح كصياح المحزون المحروم إلى غير ذلك من الآثار الشيطانية =

فإذا كان هذا أثر هذا النوع من السماع في النفس فكيف يكون طريقاً إلى ولاية الله وحبه؟ وهذا نتيجة كل تزيد وابتداع في العبادات وإضفاء أمم القرب على مثل هذه الأشياء وهي ليست في الواقع إلا قرب للشيطان لا للرحمن ولهذا فإن السماع المحدث ليس من القرب في شيء لأن القرب والعبادات إنما تؤخذ عن الرسول ﷺ «فكما أنه لا حرام إلا ما حرمه الله لا دين إلا ما شرعه الله»(١).

هذا وتمثل الخلوة اتجاه الصوفية السلبي نحو الحياة والناس: فالجنيد يقول: «ومن أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه وقلبه فليعتزل الناس(٢) فبدلاً من أن ينفذوا أقوال الله تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾(٣) وقول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان» وتركوا الناس لشرهم ونجوا بأنفسهم بل وصلوا بحالة السلبية هذه في بعض الحالات إلى أن يتركوا نفوسهم على ما هي عليه من شر وخلو بها بعيداً عن الناس حتى لا يصيب الناس من شرهم سيء وقد أبرز هذا أبو القاسم القشيري كتعليل للخلوة في قوله «ومن حق المتعبد إذا آثر العزلة أن يعتقد باعتزاله عن الخلق سلامة الناس من شره ولا يقصد سلامته من شر الخلق»(٤).

وكان الواجب أن يروض الواحد منهم نفسه على معاملة الناس بالحسنى بدلاً من أن ينأى عنهم ثم إننا نلمس في هذه العبارة تواضعاً كاذباً أكده بقوله بعد ذلك «فإن الأول من القسمين نتيجة استصغار نفسه والثاني

= التي تعتري أهل الاجتماع على شراب إذا شعروا به «مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٣٨، ٥٧.

(١) الرسالة القشيرية ص ٧.

(٢) سورة آل عمران آية ١٠٤.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٥٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

شهود مزيته على الخلق ومن استصغر نفسه فهو متواضع ومن رأى لنفسه مزية على أحد فهو متكبر»[١] والواقع أن كلا الاتجاهين سواء في معارضة الاتجاه القرآني»[٢].

وهم في هذه الخلوات قد ركبوا متن الشطط فخرجوا بها على الدين بدلاً من أن توصلهم إلى الله أوصلهم إلى الشيطان.

يعلق الإمام الشوكاني على قول أبي القاسم القشيري «ولا يتم قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق»[٣] بقوله: «فهذا إنما يكون فيمن لا نفع فيه للعباد» أما من كان يفيدهم بعلم أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو جهاد في سبيل الله وقيام بما أوجب الله على مثله القيام به فهذا يكون قربه من الخلق أقرب إلى الحق»[٤].

(١) ينظر قطر الولي في (العزلة والولاية).
(٢) الرسالة القشيرية ص ٤٢.
(٣) قطر الولي في العنوان المتقدم.
(٤) المصدر نفسه.

الوسائل التعبيرية عند المتصوفة

للمتصوفة عبر التاريخ كبير تعلق بالوسائل التعبيرية إذا جاز التعبير عن ولعهم ووجدهم وعشقهم، وهم على المدى الطويل يقفون بالوسائل التعبيرية عن معتقداتهم عند أنماط معينة لا يتجاوزونها في معظم المراحل وهم في ذلك يقعون أحياناً بين نقيضين: بين رغبتهم في تطوير وسائل التعبير عن معتقداتهم ومواجدهم والتي هي في الغالب والأعم تستهوي العامة وتسيطر على الدهماء. وبين تلك الأنماط السلوكية الموروثة ويشبه حالهم هذا بين النقيضين في استعمال الممارسات التعبيرية بحال أولئك الخلق الذين رآهم العالم في منتصف القرن الرابع عشر الهجري في أوروبا من عشاق النقائض في كل شيء: أصحاب الثياب البالية والأبدان القذرة والشعور الطويلة والأقدام الحافية عشاق الموسيقى الصاخبة وعشاق الألوان المتداخلة «السيريالزم» وأولئك العباد والعشاق لأنماط من الكهانة والخرافة الأسطورية والتعميدات الكنسية كضحايا معبد «جونز» وغيرهم من ضحايا عقائد الأسر النفسي والاجتماعي: «دوجما طيق».

ودراسة الجانب السلوكي النمطي أو البدعي في تاريخ المتصوفة الحديث يعطيك ألواناً وصوراً من هذه النقائض وهي لا تختلف كثيراً عن صور ونقائض معتقدات القوم الموروثة عبر أوراد وأقسام وعهود الطرق في تاريخها القديم.

كل هذه العقائد التي ما عرفها الصدر الأول بل تسربت وتسللت من

عقائد وعادات وأخلاق الشعوب التي لم تصمد قوى البغي فيها أمام نور التوحيد، واندحرت أمام الحق والعدل في دنيا الإسلام فتسربلت في أغلال ثقافية وتسللت في عقائد خفية واندست بين أمة الإسلام تحت سماحة هذا الدين، لتكون على المدى الطويل ذلك الحشد الهائل والمخيف من المذهبية والطرائقية والتي كان منها ذلك المصرف الخبيث الذي دس فيه على المسلمين تحت مسميات. الطريق، الورد والقطب والمقام والبقاء والفناء والحضور والشهود وغير ذلك من المسميات التي انتهت إلى أيديولوجيات معادية للإسلام تحاربه وتحاصر أبنائه مثل: الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وغيرها من المسميات التي ما تشكلت عقائد أصحابها إلا لحرب المسلمين ومقاومة الإسلام ومحاولة عزل الأجيال من أن تتعرف عليه أو تؤمن به.

هذا وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم ومخالفة أصحاب الجحيم»[1] بعض هذه الأمور البدعية والشرعية التي أشرنا إليها بنوع من التفصيل بمنطقه الهادىء وعقله المتزن وحميته الرشيدة ومنهجه المستنير ولغته العفة رحمه الله. فقال وهو يناقش ما ابتدعه المتصوفة من سؤال الله تعالى بالمخلوق: إنه إذا كان السلف والأئمة قالوا في سؤال الله بالمخلوق ما قد ذكرنا[2] «ومن هذه الأنماط السلوكية البدعية التي لا تستقيم في دين الله أبداً وليس لها من أدنى سند شرعي ذلك الأسلوب الذي قد لا تكون جماعة صوفية في القديم والحديث قد برأت منه. وهو: تحريمهم بناء القباب على القبور ورفعها بإقامة الشواهد المعمارية الفاخرة عليها لكبار القوم وسادة الطرق وسؤال الله تعالى من خلالهم أحياء كانوا وأمواتاً. وتحريمهم الصلاة في أماكن معينة من الأرض غير تلك المساجد الثلاثة المنهى شد الرحال إلى غيرها وتحريمهم اقتفاء

(١) ابن تيمية «اقتضاء الصراط المستقيم ومخالفة أصحاب الجحيم» صفحات ٤٢٣ ـ ٤٢٦.

(٢) راجع: اقتضاء الصراط المستقيم.

مزارات غير التي شرعت ونوهت عنها السنَّة المطهرة في مكة وتحري بعض أقطابهم وأعلامهم التوجه للاعتكاف في غار حراء والصلاة فيه بغير جماعة أو جمعة وإنما انقطاع لما يسمى بالخولة والأسوة.

ومثل احتفاء الجماعات الصوفية واحتفالهم بالمولد النبوي وليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وغيرها مما لفق له المتصوفة أسانيد واهية وروايات موضوعة وجعلوا احتفالهم بهذه الأمور وممارستهم لطقوس الاحتفاء بهذه المناسبات علماً وفناً وعملاً وعبادة وأقاموا الحجج وزعموا الدلائل واختصموا الخلق. وكل هذه الأمور البدعية الشركية لو وجدت عقولاً راجحة أعملت كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ وسيرة الصفوة من أصحابه رضوان الله عليهم واقتداء علماء الأمة فيما دونوا عقيدة وشريعة مما كان عليه رسول الله ﷺ وصحبه. ما بقيت في دنيا المسلمين. فكيف بسؤال المخلوق الميت؟ سواء سئل الميت أن يسأل الله أو سئل قضاء الحاجة ونحو ذلك مما يفعله بعض الناس، إما عند قبر الميت وإما مع غيبته وصاحب الشريعة ﷺ حسم المادة وسد الذريعة بلعنة من يتخذ قبور الأنبياء والصالحين مساجد وأن لا يصلي عندها لله. ولا يسأل إلا الله وحذر أمته ذلك. فكيف إذا وقع نفس المحذور من الشرك وأسباب الشرك.

وقد تبين أن أحداً من السلف لم يكن يفعل ذلك إلا ما نقل عن ابن عمر «أنه كان يتحرى النزول في المواضع التي نزل فيها النبي ﷺ والصلاة في المواضع التي صلى فيها. حتى إن النبي ﷺ توضأ وصب فضل وضوئه في أصل شجرة ففعل ابن عمر ذلك» وهذا من ابن عمر تحرى لمثل فعله. فإنه قصد أن يفعل فعله في نزوله وصلاته وصبه للماء وغير ذلك ولم يقصد ابن عمر الصلاة والدعاء في المواضع التي نزلها.

والكلام هنا في ثلاث مسائل.

إحداها: أن التأسي به في صورة الفعل الذي فعله من غير أن يعلم قصده فيه، أو مع عدم السبب الذي فعله. فهذا فيه نزاع مشهور. وابن

عمر مع طائفة يقولون بأحد القولين. وغيرهم يخالفهم في ذلك. والغالب المعروف عن المهاجرين والأنصار: أنهم لم يكونوا يفعلون كفعل ابن عمر رضي الله عنهما. وليس هذا مما نحن فيه الآن.

ومن هذا الباب: أنه لو تحرى رجل في سفره أن يصلي في مكان نزل فيه النبي ﷺ، وصلى فيه إذا جاء وقت الصلاة: فهذا من هذا القبيل.

المسألة الثانية: أن يتحرى تلك البقعة للصلاة عندها من غير أن يكون ذلك وقتاً لصلاته. بل أراد أن ينشيء الصلاة والدعاء لأجل البقعة: فهذا لم ينقل عن ابن عمر ولا غيره. وإن ادعى بعض الناس أن ابن عمر فعله. فقد ثبت عن أبيه عمر «أنه نهى عن ذلك» وتواتر عن المهاجرين والأنصار: أنهم لم يكونوا يفعلون ذلك. فيمتنع أن يكون فعل ابن عمر ـ لو فعل ذلك ـ حجة على أبيه، وعلى المهاجرين والأنصار.

والمسألة الثالثة: أن لا تكون تلك البقعة في طريقه بل يعدل عن طريقه إليها أو يسافر إليها سفراً طويلاً أو قصيراً. مثل من يذهب إلى حراء ليصلي فيه ويدعو، أو يسافر إلى غار ثور ليصلي فيه ويدعو أو يذهب إلى الطور الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام ليصلي فيه ويدعو، أو يسافر إلى غير هذه الأمكنة من الجبال وغير الجبال التي يقال فيها مقامات الأنبياء أو غيرهم، أو مشهد مبني على أثر نبي من الأنبياء، مثل مكان مبني على نعله. ومثل ما في جبل قاسيون، وجبل الفتح وجبل طور سينا الذي ببيت المقدس ونحو هذه البقاع: فهذا ما يعلم كل من كان عالماً بحال رسول الله ﷺ، وحال أصحابه من بعده: أنهم لم يكونوا يقصدون شيئاً من هذه الأمكنة. فإن جبل حراء الذي هو أطول جبل بمكة: كانت قريش تنتابه قبل الإسلام وتتعبد هناك، ولهذا قال أبو طالب في شعره:

وراق ليرقى في حراء ونازل

وقد ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت «كان أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي: الرؤيا الصادقة. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حبب إليه الخلاء. فكان يأتي غار حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد. ثم يرجع فيتزود لذلك، حتى فاجأه الوحي وهو بغار حراء. فأتاه الملك فقال له. اقرأ. فقال: لست بقارىء فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد. ثم أرسلني، ثم قال: اقرأ. فقلت: لست بقارىء مرتين أو ثلاثاً ـ ثم قال: اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم). فرجع بها رسول الله ﷺ ترجف بوادره ـ الحديث» بطوله. فتحنثه وتعبده بغار حراء كان قبل المبعث. ثم إنه لما أكرمه الله بنبوته ورسالته وفرض على الخلق الإيمان به وطاعته وأتباعه: أقام بمكة بضع عشرة سنة هو ومن آمن به من المهاجرين الأولين الذين هم أفضل الخلق. ولم يذهب هو ولا أحد من أصحابه إلى حراء. ثم هاجر إلى المدينة واعتمر أربع عمر: عمرة الحديبية التي صده فيها المشركون عن البيت الحرام ـ والحديبية عن يمينك وأنت قاصد مكة إذا مررت بالتنعيم عند المساجد التي يقال: إنها مساجد عائشة والجبل الذي عن يمينك يقال له جبل التنعيم. والحديبية غربية ـ ثم إنه اعتمر من العام القابل عمرة القضية، ودخل مكة هو وكثير من أصحابه، وأقاموا بها ثلاثاً. ثم لما فتح مكة وذهب إلى ناحية حنين والطائف شرقي مكة. فقاتل هوازن بوادي حنين، ثم حاصر أهل الطائف وقسم غنائم حنين بالجعرانة، فأتى بعمرته من الجعرانة إلى مكة. ثم إنه اعتمر عمرته الرابعة مع حجة الوداع وحج معه جماهير المسلمين لم يتخلف عن الحج معه إلا من شاء الله. وهو في ذلك كله لا هو ولا أحد من أصحابه يأتي غار حراء، ولا يزوره، ولا شيئاً من البقاع التي حول مكة. ولم يكن هناك إلا بالمسجد الحرام وبين الصفا والمروة وبمنى ومزدلفة وعرفات وصلى الظهر والعصر ببطن عرنة. وضربت له القبة يوم عرفة بنمرة المجاورة لعرفة ثم بعده خلفاءه الراشدين وغيرهم

من السابقين الأولين، لم يكونوا يسيرون إلى حـراء ونحوه للصـلاة فيه والدعاء.

وكذلك الغار المذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿ **٩: ٤٠ ثاني اثنين إذ هما في الغار** ﴾ وهو غار بحبل ثور يماني مكة: لم يشرع لأمته السفر إليه وزيارته والصلاة فيه والدعاء. ولا بنى رسول الله ﷺ بمكة مسجداً غير المسجد الحرام بل تلك المساجد كلها محدثة: مسجد المولد وغيره. ولا شرح لأمته زيارة موضع المولد ولا زيارة موضع بيعة العقبة الذي خلف منى. وقد بنى هناك مسجداً.

ومعلوم: أنه لو كان هذا مشروعاً مستحبـاً يثيب الله عليه، لكـان النبي ﷺ أعلم الناس بذلك وأسرعهم إليه. ولكان علم أصحابه ذلك. وكان أصحابه أعلم بذلك، وأرغب فيه ممن بعدهم: فلما لم يكونوا يلتفتون إلى شيء من ذلك. علم أنه من البدع المحدثة التي لم يكونوا يعدونها عبادةً وقربةً وطاعةً.

فمن جعلها عبادةً وقربةً وطاعةً فقد اتبع غير سبيلهم وشرع من الدين ما لم يأذن به الله.

وإذا كان حكم مقام نبينا ﷺ في مثل غار حراء الذي ابتدىء فيه بالأنباء والإرسال وأنزل عليه فيه القرآن، مع أنه كان قبل الإسلام يتعبد فيه وفي مثل الغار المـذكور في القـرآن الذي أنـزل الله فيه سكينتـه على رسوله ﷺ.

فمن المعلوم: أن مقامات غيره من الأنبياء أبعد أن يشرع قصدها، والسفر إليها لصلاة أو دعاء أو نحو ذلك، إذا كانت صحيحة ثابتة. فكيف إذا علم أنها كذب، أو لم يعلم صحتها؟.

وهذا كما أنه قد ثبت باتفاق أهل العلم: أن النبي ﷺ لما حج البيت لم يستلم من الأركان إلا الركنين اليمانيين. فلم يستلم الركنين الشاميين ولا

غيرهما من جوانب البيت، ولا مقام إبراهيم ولا غيره من المشاعر وأما التقبيل فلم يقبل إلا الحجر الأسود.

وقد اختلف في الركن اليماني فقيل: يقبله وقيل: يستلمه ويقبل يده وقيل: لا يقبله ولا يقبل يده والأقوال الثلاثة مشهورة في مذهب أحمد وغيره. والصواب: أنه لا يقبله ولا يقبل يده. فإن النبي ﷺ لم يفعل هذا ولا هذا كما تنطق به الأحاديث الصحيحة.

ثم هذه مسألة نزاع. وأما مسائل الإجماع فلا نزاع بين الأئمة الأربعة ونحوهم من أئمة العلم أنه لا يقبل الركنين الشاميين: ولا شيئاً من جوانب البيت.

فإن النبي ﷺ لم يستلم إلا الركنين اليمانيين. وعلى هذا عامة السلف. وقد روى «أن ابن عباس ومعاوية طافا بالبيت، فاستلم معاوية الأركان الأربعة فقال ابن عباس: إن رسول الله ﷺ لم يستلم إلا الركنين اليمانيين فقال معاوية. ليس شيء من البيت متروكاً. فقال ابن عباس: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة. فرجع إليه معاوية».

وقد اتفق العلماء على ما مضت به السنة من أنه لا يشرع الاستلام والتقبيل لمقام إبراهيم الذي ذكره الله تعالى في القرآن وقال: ﴿ ٢: ١٢٦ **واتخذوا مقام إبراهيم مصلى** ﴾.

فإذا كان هذا بالسنّة المتواترة وباتفاق الأئمة لا يشرع تقبيلها بالفم ولا مسحة باليد، فغيره من مقامات الأنبياء أولى أن لا يشرع تقبيلها بالفم ولا مسحها باليد.

وأيضاً فإن المكان الذي كان النبي ﷺ يصلي فيه بالمدينة النبوية دائماً: لم يكن أحد من السلف يستلمه ولا يقبله ولا المواضع التي صلى فيها بمكة وغيرها.

فإذا كان الموضع الذي كان يطؤه بقدميه الكريمتين ويصلي عليه لم يشرع لأمته التمسح به ولا تقبيله. فكيف بما يقال: إن غيره صلى فيه أو نام عليه؟.

وإذا كان هذا ليس بمشروع في موضع قدميه للصلاة، فكيف بالنعل الذي هو موضع قدميه للمشي وغيره؟ هذا إذا كان النقل صحيحاً. فكيف بما لا يعلم صحته أو بما لا يعلم أنه كـذب؟ كحجارة كثيـرة يأخـذها الكذابون وينحتون فيها موضع قدم ويزعمون عند الجهال أن هذا موضع قدم النبي ﷺ.

وإذا كان هذا غير مشروع في موضع قدميه وقدمي إبراهيم الخليل الذي لا شك فيه ونحن مع هذا قد أمرنا أن نتخذه مصلى. فكيف بما يقال: إنه موضع قدميه كذباً وافتراءً عليه، كالموضع الذي بصخرة بيت المقدس وغير ذلك من المقامات.

فإن قيل: قد أمر الله أن نتخذ من مقام إبراهيم مصلى فيقاس عليه غيره.

قيل له: هذا الحكم خاص بمقام إبراهيم الذي بمكة، سواء أريد به المقام الذي عند الكعبة موضع قيام إبراهيم، أو أريد به المشاعر: عرفة ومزدلفة ومنى. فلا نزاع بين المسلمين: إن المشاعر خصّت من العبادات لما لم يشركها فيه سائر البقاع كما خصّ البيت بالطواف. فما خصّت به تلك البقاع لا يقاس عليها غيرها، وما لم يشرع فيها. فأولى أن لا يشرع في غيرها.

ونحن قد استدللنا على أن ما لم يشرع هناك من التقبيل والاستلام أولى أن لا يشرع في غيرها. ولا يلزم أن يشرع في غير تلك البقاع منه مثل ما شرع فيها.

هذا ومما يجدر ذكره في هذا المقام كجانب بدعي يمارسه المتصوفة

ويهتمون به كثيراً ولا يقبل معظمهم أن يشرح الله صدره للهداية فيسمع للنصح والتوجيه كي يكون العمل الإسلامي وفق ما شرع الله لا وفق الأهواء والمقاييس البشرية الخاضعة لعوامل التطور ووفق الضغوط الاجتماعية والاقتصادية وأعني بهذا الجانب البدعي الاحتفال (بالمولد النبوي) وإغلاقاً للجدل حول هذا الموضوع وحسماً للمراء والشقاق فيه فإنا نأتي على ذكر رسالة جامعة لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز حفظه الله حول هذا الموضوع قد غطت كل جوانب الاستدلال على عدم جواز الاحتفال بهذه البدعة الصوفية وذلك بهدى من الكتّاب والسنّة وقد كتب حفظه الله يقول[1]: «لا يجوز الاحتفال بمولد الرسول ـ ﷺ ـ ولا غيره لأن ذلك من البدع المحدثة في الدين، لأن الرسول ﷺ لم يفعله ولا خلفاؤه الراشدون ولا غيرهم من الصحابة ـ رضوان الله على الجميع ـ ولا التابعون لهم بإحسان في القرون المفضلة، وهم أعلم الناس بالسنّة وأكمل حباً لرسول الله ﷺ، ومتابعة لشرعه ممن بعدهم وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ» أي مردود عليه، وقال في حديث آخر: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»، ففي هذين الحديثين تحذير شديد من إحداث البدع والعمل بها، وقد قال الله سبحانه في كتابه المبين: ﴿ **ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾ وقال عزّ وجلّ: ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم** ﴾ وقال سبحانه: ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً** ﴾ وقال تعالى: ﴿ **والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار**

---

(١): سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز «التحذير من البدع» مكتبة المعارف بالرياض عام ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م صفحات ٣ ـ ٦.

خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم﴾ وقال تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ والآيات في هذا المعنى كثيرة وأحداث مثل هذه الموالد يفهم منه أن الله سبحانه لم يكمل الدين لهذه الأمة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبلغ ما ينبغي للأمة أن تعمل به حتى جاء هؤلاء المتأخرون فأحدثوا في شرع الله ما لم يأذن به زاعمين أن ذلك مما يقربهم إلى الله وهذا بلا شك فيه خطر عظيم واعتراض على الله سبحانه وعلى رسوله ﷺ، والله سبحانه قد أكمل لعباده الدين وأتم عليهم النعمة. والرسول ﷺ قد بلغ البلاغ المبين ولم يترك طريقاً يوصل إلى الجنة ويباعد من النار إلا بينه للأمة، كما ثبت في الحديث الصحيح عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - قال رسول الله ﷺ: «ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم» رواه مسلم في صحيحه، ومعلوم أن نبينا ﷺ هو أفضل الأنبياء وخاتمهم وأكملهم بلاغاً ونصحاً، فلو كان الاحتفال بالموالد من الدين الذي يرضاه الله سبحانه لنبيّه الرسول ﷺ للأمة أو فعله في حياته أو فعله أصحابه رضي الله عنهم فلما لم يقع شيء من ذلك علم أنه ليس من الإسلام في شيء، بل هو من المحدثات التي حذّر الرسول ﷺ منها أمته، كما تقدم ذكر ذلك في الحديثين السابقين وقد جاء في معناهما أحاديث أخر مثل قوله ﷺ في خطبة الجمعة: «أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشرّ الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة» رواه الإمام مسلم في صحيحه.

والآيات في هذا الباب كثيرة، وقد صرح جماعة من العلماء بإنكار الموالد والتحذير منها عملاً بالأدلة المذكورة وغيرها، وخالف بعض المتأخرين فأجازها إذا لم تشتمل على شيء من المنكرات كالغلو في رسول الله ﷺ وكاختلاط النساء بالرجال واستعمال آلات الملاهي وغير ذلك مما ينكره الشرع المطهر، وظنوا أنها من البدع الحسنة، والقاعدة الشرعية

ردّ ما تنازع فيه الناس إلى كتاب الله وسنّة رسوله محمد ﷺ. كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ وقال تعالى: ﴿ **وما اختلفتم فيه من شيء فحكمة إلى الله** ﴾، وقد ردّدنا هذه المسألة ـ وهي الاحتفال بالموالد إلى كتاب الله سبحانه فوجدناه يأمرنا بإتباع الرسول ﷺ فيما جاء به ويحذرنا عما نهى عنه ويخبرنا بأن الله سبحانه قد أكمل لهذه الأمة دينها، وليس هذا الاحتفال مما جاء به الرسول ﷺ فيكون ليس من الدين الذي أكمله الله لنا وأمرنا باتباع الرسول فيه، وقد ردّدنا ذلك ـ أيضاً ـ إلى سنّة الرسول ﷺ ـ فلم نجد فيها أنه فعله ولا أمر به ولا فعله أصحابه رضي الله عنهم فعلمنا بذلك أنه ليس من الدين بل هو من البدع المحدثة ومن التشبه بأهل الكتاب من اليهود والنصارى في أعيادهم وبذلك يتضح لكل من له أدنى بصيرة ورغبة في الحق وأنصاف في طلبه أن الاحتفال بالموالد ليس من دين الإسلام بل هو من البدع المحدثات التي أمر الله سبحانه ورسوله ﷺ بتركها والحذر منها ولا ينبغي للعاقل أن يغتر بكثرة من يفعله من الناس في سائر الأقطار فإن الحق لا يعرف بكثرة الفاعلين وإنما يعرف بالأدلة الشرعية كما قال تعالى عن اليهود والنصارى: ﴿ **وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ وقال تعالى: ﴿ **وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله** ﴾ الآية، ثم إن غالب هذه الاحتفالات بالموالد مع كونها بدعة لا تخلو من اشتمالها على منكرات أخرى كاختلاط النساء بالرجال واستعمال الأغاني والمعازف، وشرب المسكرات والمخدرات وغير ذلك من الشرور، وقد يقع فيها ما هو أعظم من ذلك وهو الشرك الأكبر وذلك بالغلو في رسول الله ﷺ أو غيره من الأولياء ودعائه والاستغاثة به وطلبه المدد واعتقاد أنه يعلم الغيب ونحو ذلك من الأمور الكفرية التي يتعاطاها الكثير من الناس حين احتفالهم بمولد النبي ﷺ وغيره ممن يسمونهم بالأولياء وقد صحّ عن رسول الله ﷺ

أنه قال: «إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين» وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم وإنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله» خرجه البخاري في صحيحه من حديث عمر رضي الله عنه ـ ومن العجائب والغرائب أن الكثير من الناس ينشط ويجتهد في حضور هذه الاحتفالات المبتدعة، ويدافع عنها، ويتخلف عما أوجب الله عليه من حضور الجمع والجماعات ولا يرفع بذلك رأساً ولا يرى أنه أتى منكراً عظيماً، ولا شك أن ذلك من ضعف الإيمان وقلة البصيرة وكثرة ما ران على القلوب من صنوف الذنوب والمعاصي، نسأل الله العافية لنا ولسائر المسلمين ومن ذلك أن بعضهم يظن أن رسول الله ﷺ ـ يحضر المولد ولهذا يقومون له محيين ومرحبين وهذا من أعظم الباطل وأقبح الجهل فإن الرسول ﷺ لا يخرج من قبره قبل يوم القيامة ولا يتصل بأحد من الناس ولا يحضر اجتماعاتهم بل هو مقيم في قبره إلى يوم القيامة وروحه في أعلى عليين عند ربه في دار الكرامة كما قال الله تعالى في سورة المؤمنين: ﴿ **ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون** ﴾ وقال النبي ﷺ: «أنا أول من ينشق عنه القبر يوم القيامة وأنا أول شافع وأول مشفع» عليه من ربه أفضل الصلاة والسلام فهذه الآية الكريمة والحديث الشريف وما جاء في معناهما من الآيات والأحاديث كلها تدل على أن النبي ﷺ وغيره من الأموات إنما يخرجون من قبورهم يوم القيامة، وهذا أمر مجمع عليه بين علماء المسلمين ليس فيه نزاع بينهم، فينبغي لكل مسلم التنبه لهذه الأمور، والحذر مما أحدثه الجهال وأشباههم من البدع والخرافات التي ما أنزل الله بها من سلطان، والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا به..

أما الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ فهي من أفضل القربات ومن الأعمال الصالحات، كما قال الله تعالى: ﴿ **إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً** ﴾ وقال النبي ﷺ: «من

صلى عليّ واحدة صلى الله عليه بها عشراً» وهي مشروعة في جميع الأوقات ومتأكدة في آخر كل صلاة، بل واجبة عند جمع من أهل العلم في التشهد الأخير من كل صلاة وسنّة مؤكدة في مواضع كثيرة، منها ما بعد الآذان وعند ذكره عليه الصلاة والسلام وفي يوم الجمعة وليلتها ـ كما دلّت على ذلك أحاديث كثيرة.

والله المسؤول أن يوفقنا وسائر المسلمين للفقه في دينه والثبات عليه، وأن يمن على الجميع بلزوم السنّة، والحذر من البدعة إنه جواد كريم، وصلى الله وسلم على نبيّنا محمد وآله وصحبه.

الوجد وعلاقته بالرقص عند الصوفية

من يدرس الجانب النفسي في سلوكيات المتصوفة يجد نوعاً من الترابط بين حالة الوجد ونشوة السكر، والقيام للرقص وهـذا اللون من السلوك أو من المزاج المركب بين حالتي الفرح والهلع، أو بين السرور والحزن، والذي يعبر عنه المحدثون بالمزاج «الميلودرامي». وهذا اللون من الخلل السلوكي في مقومات الشخصية تراه واضحاً كأوضح ما تكون صور الاضطراب الذهني عندما يقترن فعل الغناء بحالة الوجد بالقيام للرقص، ثم تمزيق الثياب أحياناً أثناء تمازج الغناء بالوجد بالرقص وعند هذه يمكن للمرء أن يشاهد مفارقات كثيرة جدا، تنعدم حتى في العقائد البدائية ولا يمكن أن تحسب على دين إلا أن تكون مرضاً نفسياً يـركب القوم في أدمغتهم مجموعة من المؤثرات المتناقضة ويشكلون تحت تأثيرها مـوقفاً انفعالياً يؤدي بهم إلى هذا اللون من المرض. الذي لا يمكن أن يكون مصدره الدين أو الخوف من النار والرجاء في الجنة وقد نقد مسلكهم هذا ابن الجوزي رحمه الله حين دحض ما افتروه على صحابة رسول الله وحين تطاولوا بالإحالة للتدليل على ما يذهبون إليه على كتاب الله وإتماماً للفائدة نأتي بتصرف شديد على ما جابههم به الإمام ابن الجوزي رحمه الله حيث يقول في نقدهم.

«هـذه الطائفـة ـ الصوفيـة، إذا سمعت الغناء تـواجـدت وصفقت وصاحت، ومزقت الثياب وقد لبس عليهم إبليس في ذلك وبالـغ. وقد

احتجوا بما أخبرنا به أبو الفتح محمد بن عبد الباقي قال أنبأنا أبو علي الحسن بن محمد بن الفضل الكرماني قال: أخبرنا أبو الحسن سهل بن علي الخشاب قال أخبرنا أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي». قال وقد قيل له: إنه لما نزلت: ﴿ **وإن جهنم لموعدهم أجمعين** ﴾: صاح سلمان الفارسي صيحة ووقع على رأسه ثم خرج هارباً ثلاثة أيام.

وهذا الكذب الذي ذكره أهل الوجد من واضعي مفتريات المتصوفة عن سلمان رضي الله عنه محال وكذب. وذلك لأن هذه الرواية ليس لها أدنى سند لا من قريب أو بعيد، فضلاً عن أن الآية الكريمة نزلت بمكة وسلمان إنما أسلم بالمدينة ولم ينقل عن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ مثل هذا الزعم أصلاً. لأن قلوب الصحابة كانت أصفى القلوب وما كانوا يزيدون عند الوجد على البكاء والخشوع. فجرى من بعضهم غرائب فبالغ رسول الله ﷺ في الإنكار عليه.

وفي هذا فقد ثبت عن يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال: وعظ رسول الله ﷺ يوماً فإذا رجل قد صعق. فقال النبي ﷺ من ذا الملبس علينا ديننا. إن كان صادقاً فقد شهر نفسه وإن كان كاذباً فمحقه الله. قال ابن شاهين وحدثنا عبد الله بن سليمان بن الأشعث قال حدثنا عبد الله بن يوسف الجبيري قال حدثنا روح بن عطاء بن أبي ميمون عن أبيه عن أنس بن مالك قال: ذكر عنده هؤلاء الذين يصعقون عند القراءة فقال أنس: لقد رأيتنا ووعظنا رسول الله ﷺ ذات يوم حتى سمعنا للقوم حنيناً حين أخذتهم الموعظة وما سقط منهم أحد.

وهذا حديث العرباض بن سارية. وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب. قال أبو بكر الاجري. ولم يقل صرخنا ولا ضربنا صدورنا كما يفعل كثير من الجهال الذين يتلاعب بهم الشيطان. أخبرنا عبد الله بن علي المقري قال أخبرنا أبو ياسر أحمد بن بندار بن إبراهيم قال أخبرنا محمد بن عمر بن بكير النجار قال أخبرنا أحمد بن

جعفر بن حمدان قال أخبرنا إبراهيم بن عبد الله البصري قال حدثنا أبو عمر حفص بن عبد الله الضرير قال أخبرنا خالد بن عبد الله الواسطي قال حدثنا حصين بن عبد الرحمن. قال قلت لأسماء بنت أبي بكر. كيف كان أصحاب رسول الله ﷺ وآله عند قراءة القرآن، قالت كانوا كما ذكرهم الله أو كما وصفهم عزّ وجلّ تدمع عيونهم وتقشعر جلودهم. فقلت لها إن ههنا رجالاً إذا قرىء على أحدهم القرآن غشي عليه فقالت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

هذا ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن معظم أهل التصوف في حالات تواجدهم إذا سمعوا الغناء صفقوا وصاحوا وصرخوا. والتصفيق في أمور الدين منكر، يطرب ويشجي ويخرج عن الاعتدال، وتتنزه عن مثله العقلاء ويتشبه فاعله بالمشركين فيما كانوا يقومون به ويفعلونه عند بيت الله الحرام من التصدية. وهي التي ذمهم الله عزّ وجلّ بها فقال: ﴿ **وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية** ﴾ ـ فالمكاء الصفير ـ والتصدية ـ التصفيق. أخبرنا عبد الوهاب الحافظ نا أبو الفضل بن حيرون نا أبو علي بن شاذان نا أحمد بن كامل ثنا محمد بن سعد ثنا أبي ثنا عمي عن أبيه عن جده عن ابن عباس «المكاء» يعني التصفير «والتصدية» يقول التصفيق.

وفيه أيضاً أي المكاء تشبه بالنساء والعاقل يأنف من أن يخرج عن الوقار إلى أفعال الكفار والنسوة.

هذا ومن أحوال المتصوفة أنهم إذا قوي طربهم رقصوا وقد احتج بعضهم بقوله تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿ **اركض برجلك** ﴾ وكما يقول الإمام ابن الجوزي رحمه الله وهذا احتجاج بارد لأنه لو كان أمر بضرب الرجل فرحاً كان لهم فيه شبهه وإنما أمر بضرب الرجل لينبع الماء. قال ابن عقيل أين الدلالة في مبتلى أمر عند كشف البلاء بأن يضرب برجله الأرض لينبع الماء إعجازاً من الرقص. وإن جاز أن يكون تحريك رجل قد أنحلها تحكم الهوام دلالة على جواز الرقص في الإسلام جاز أن يجعل

قوله تعالى لموسى: ﴿ **اضرب بعصاك الحجر** ﴾ دلالة على ضرب الجماد بالقضبان نعوذ بالله من التلاعب بالشرع. واحتج بعض ناصريهم بأن رسول الله ﷺ قال لعلي: أنت مني وأنا منك ـ فحجل وقال لجعفر ـ أشبهت خلقي وخلقي ـ فحجل وقال لزيد: أنت أخونا ومولانا ـ فحجل. ومنهم من احتج بأن الحبشة زفنت والنبي ﷺ ينظر إليهم. فالجواب: أما الحجل فهو نوع من المشي يفعل عند الفرح فأين هو من الرقص. وكذلك زفن الحبشة نوع من المشي بتشبيب يفعل عند اللقاء في الحرب فأين هو من الرقص الصوفي الذي تطور اليوم فأصبح بنوتة موسيقية. أقول: قد أصبح الرقص الصوفي الحديث عند معظم الطرق في مناسبات الاحتفاء بمولد بعض كبارهم، أن يجتمع الأتباع لسماع النوتة الموسيقية التي تكون جوقتها أحياناً أكثر من مائتي عازف من الرجال والنساء وكبار الأتباع يجلسون في هذه المناسبات، يتناولون ألواناً من شرب الدخان. وكبار أئمة القوم وأتباعهم يقومون بمدارسة بعض الخرافات التي تنسب لمقبوريهم. وقد انتهى إلى علمنا من المطالعات أن الأداء الموسيقي «لبعض الطرق الصوفية الحديثة مستمد مما يسمى كورال صلوات الآحاد المسيحية والعجيب الغريب أن لون الأداء الغنائي يعبر عن الحب الغريزي وعن علاقات الغرام في التاريخ الأندلسي وبعض مراحل التاريخ الأخرى».

ولو كان «السلمي» صاحب الطبقات حياً يرزق اليوم لرأى كم جرّت فتواه بجواز الرقص للمتصوفة وإباحة الغناء لهم في مواجدهم وطقوس شعائرهم.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن ما احتج به أبو عبد الرحمن السلمي على جواز الرقص بما انتهى إليه عن طريق أبو عتاب المصري بن إبراهيم بن محمد الشافعي أن سعيد بن المسيب مرّ في بعض أزقة مكة فسمع الأخصر. الحداء، يتغنى في دار العاص بن وائل بهذين البيتين:

تضوع مسكا بطن نعمان إن مشت   به زينب في نسوة عطرات

فلما رأت ركب النميري أعرضت   وهنّ من أن يلقينـه حـذرات

قال فضرب برجله الأرض زماناً وقال: هذا مما يلذ سماعه.

يقول ابن الجوزي رحمه الله. هذا إسناده مقطوع مظلم لا يصح عن ابن المسيب، ولا هذا شعره. كـان ابن المسيب أوقر من هـذا. وهذه الأبيات مشهورة لمحمد بن عبد الله بن نمير النميري الشاعر ولم يكن نمرياً وإنما نسب إلى اسم جده وهو ثقفي وزينب التي يشبب بها هي بنت يوسف أخت الحجاج. وسأله عبد الملك بن مروان عن الركب ما كان. فقال: كانت أحمرة عجافاً حملت عليها قطراناً من الطائف فضحك وأمر الحجاج أن لا يؤذيه.

ثم لو قدرنا أن ابن المسيب ضرب برجله الأرض فليس في ذلك حجة على جواز الرقص. فإن الإنسان قد يضرب الأرض برجله أو يدقها بيده لشيء يسمعه ولا يسمى ذلك رقصاً. فما أقبح هذا التعلق وأين ضرب الأرض بالقدم مرة أو مرتين من رقصهم الذي يخرجـون به عن سمت العقلاء. ثم دعونا من الاحتجاج تعالوا نتقاضى إلى العقول أي معنى في الرقص إلا اللعب الذي يليق بالأطفال، وما الذي فيه من تحريك القلوب إلى الآخرة ؟؟

أهمية الجانب الدعائي عند المتصوفة

قد ينتبه كثيراً المعنيون بهذا الجانب في المجتمعات المعاصرة إلى أن المتصوفة على الإجمال قد اقترنت أسماؤهم ببريق لامع من الأوصاف والنعوت والألقاب وذكر المآثر والمفاخر، فضلاً عن جانب الكرامات والتجليات والمشاهدات وخوارق العادات الذي تزخر به كتب القوم. وقد يقول قائل: إن هذه الظاهرة لازمت معظم رجالات العلم والفكر والفقه في التاريخ الإسلامي وإن رجالاً غير متصوفة ترجم لهم المترجمون وعرفت بهم كتب الرجال ومصادر التاريخ ولم تخل أسماؤهم من كثير من الأوصاف والألقاب وتسجيل نقد بعضهم على بعض أو نقد بعضهم لبعض، وقد يكون هذا القول صحيحاً إلى حد ما. وبالرغم من ذلك فمقارنة واحدة بين عالم من علماء الفنون المختلفة المتصلة بالإسلام إجمالاً. ناهيك عن علماء وأئمة: أهل السنّة والجماعة وبين أخف وأبسط رجل من رجالات التصوف تكشف لك عن عمق الميول الدعائية وغزير الألوان الإعلانية والوصفية التي يتقنها الصوفية ويحبون الإفصاح بها عن أنفسهم، وقد لا يكون لهذا الأمر كبير أهمية في التعليق عليه أو نقد سلبياته ولكن جذور الداء في نفس وعقل معظم رجالات التصوف تأبى إلا أن تعلن عن نفسها في خلع ألقاب وأسماء وصفات بل ومقومات لرجالات التصوف تنحدر بالرجال إلى هاوية من الانحدار السلوكي الذي يستهدفون به أن يتميزوا عن خلق الله قاطبة. فهم بعد أن يضعوا لأنفسهم سلم التدرج والترقي في

الطريق الصوفي يبدأون في الإفصاح عن تلك المعاني التي تقول عنها أنها تفصح عن جذر البلاء الشركي في عقائد أرباب الطرق والمذاهب وخاصةً أولئك الأقطاب أصحاب عقائد الحقيقة المحمدية ووحدة الوجود والحلول. وغيرها من العقائد المدخولة.

وقبل أن نعرض لنمط من الجانب الدعائي عند القوم على لسان واحد من سادة القوم وهو الشعراني الذي كان يعرف بنفسه عندما سنعرض له. نأتي على ما ذكره في باب التدرج والترقي الصوفي: السهروردي الشهير ذلك أن الطريق الصوفي عند صاحب عوارف المعارف يجيء على الوجه التالي وفي إيجاز واختصار شديدين: المجذوب: المراد أي المجذوب عن إرادته مع تهيء الأمور له فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابرة.

المقام: عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام.

الحال: ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ومن شرطه أن يزول ويعقبه.

المثل: وقد قيل الحال تغير الأوصاف على العبد.

الشطح: كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن تكون من المحققين.

القطب: هو الغوث وهو الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان وهو على قلب إسرافيل.

الأوتاد: أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم شرق وغرب وشمال وجنوب ومع كل واحد منهم مقام تلك الجهة.

البدلاء: هم سبعة ومن سافر من القوم عن موضعه ترك جسداً عن صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البدل لا غير وهم على قلب إبراهيم عليه السلام.

النقباء: هم الذين لهم خبايا النفوس وهم ثلاثمائة.

النجباء: هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرفون إلا في حق الغير.

الإمامان: هما شخصان أحدهما عن يمين الغوث ونظره في الملكوت والآخر عن يساره ونظره في الملك وهو أعلى من صاحبه وهو الذي يخلف الغوث.

الأمناء: وهم أعلى رتبة.

الملامتية: هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة وهم أعلى الطائفة وتلامذتهم يتقلبون في أطوار الرجولية.

القبض: حال الخوف وقيل وارد يرد على القلب يوجب الإشارة على عقاب وتأديب.

البسط: حال من يسمع الأشياء ولا يسعه شيء يوجب الإشارة إلى رحمة وأنس.

الحلال: نعوت القهر من الحضرة الإلٓهية.

الوجد: ما يصادف القلب من الأحوال المنفية له عن شهوده والتواجد إظهار حالة الوجد من غير وجد.

جمع الجمع: الاستهلاك بالكلية في الله.

المحق: بقاؤك في عينه.

المحادثة: خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والشهادة كالنداء من الشجرة لموسى.

التجلي ومعرفة الغيب

التجلي بطريقة الأفعال رتبة من القرب ومنه يترقى إلى التجلي بطريق الصفات ومن ذلك يترقى إلى تجلي الذات.

والإشارة في هذه التجليات إلى رتب في اليقين ومقامات في التوحيد شيء فوق شيء وشيء أصفى من شيء.

والتجلي بطريق الأفعال يحدث صفو الرضا والتسليم.

والتجلي بطريق الصفات يكسب الهيبة والأنس.

والتجلي بالذات يكشف الفناء والبقاء.

فالفناء الظاهر فناء الإرادة وترك الاختيار والوقوف مع فعل الله. والفناء الباطن هو محو آثار الوجود عند لمعان نور الشهود يكون في تجلي الذات وهو أكمل أقسام اليقين[1].

ومن السالكين من يجد الله بطريق الأفعال وهو رتبة في التجلي فيبقى فعله وفعل غيره لوقوفه مع فعل الله ويخرج في هذه الحالة من التدبير والاختيار وهذه رتبة في الوصول ومنهم من يوقف في مقام الهيبة والأنس فما يكاشف قلبه به من مطالعة الجمال والجلال وهذا تجلي الصفات وهو رتبة في الوصول.

---

(١) عوارف، ص ١٠٠.

ومنهم من ترقى لمقام الفناء والمشاهدة مغيباً في شهوده عن وجوده وهذا ضرب من تجلي الذات لخواص المقربين. وفوق هذا حق اليقين[1].

قال الجنيد: حق اليقين ما يتحقق العبد بذلك وهو أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان ويحكم على الغيب فيخبر عنه بصدق[2].

وخير ما نختتم به هذا الاقتباس قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين** ﴾[3].

وإذا كنّا قد أتينا بإيجاز على هذا النمط من التدرج الوظيفي في سلم الطريق الصوفي. فلنطالع هذا الجانب الدعائي الإعلاني عند عبد الوهاب الشعراني وهو يعرف بطبقاته الكبرى والتي سماها «لواقح الأنوار في طبقات الأخيار»[4] والتي افتتحها بعد: بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة على النبي ﷺ قائلاً: وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال سيدنا ومولانا وقدوتنا إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العامل العارف بالله تعالى إمام المحققين وقدوة العارفين ومربي الفقراء والمريدين بأقوى قواعد التمكين فاتح أقفال غوامض معنويات إشارات المحققين ومعبر رموز مجلات مشكلات العارفين واسطة عقد السالكين وريحانة وجود الواصلين الذي أقامته القدرة الإلّهية ورتبته العناية الربانية واللطائف الرحمانية وسلك الطريق الإلّهية متبعاً للكتاب العزيز والسنّة المحمدية وتفقه حتى وصل إلى الغاية في مذهب السادة الشافعية وفتح الله عليه بالافتتاحات الربانية أبو

---

(١) عوارف ص ٢٤٦.

(٢) ملخصة من عوارف المعارف لشهاب الدين بن محمد السهروردي (٥٣٩ ـ ٦٣٢ هـ).

(٣) الأعراف: ١٤٢.

(٤) الكتاب طبع بالمطبعة العامرة الشرفية بشارع الخرنفش بمصر المحمية سنة ١٣١٥ هـ.

المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن الشعراوي الأنصاري طاب ثراه وجعل قبره روضة من رياض الجنة ونفعنا به وببركات علومه وأسراره ونفحاته في الدنيا والآخرة، آمين: الحمد لله الذي خلع على أوليائه خلع أنعامه فهم بذلك له حامدون واختصهم بمحبته وأقامهم في خدمته فهم على صلاتهم يحافظون ودعاهم إلى حضرته وأظهر فيها مراتبهم فالسابقون السابقون أولئك المقربون وفتح لهم أبواب حضرته ورفع عن قلوبهم حجاب بعده فهم بين يديه متأدبون ولاطفهم بوده وأمنهم من إعراضه وصده إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ونور بصائرهم بفضله وطهر سرائرهم وأطلعهم على السر المصون وصانهم عن الأغيار وسترهم عن أعين الفجار لأنهم عرائس ولا يرى العرائس المجرمون فإذا مرّ عليهم ولي من أولياء الله ينسبونه إلى الزندقة والجنون وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون فمنهم المنكر لكراماتهم ومنهم المنقض لمقاماتهم ومنهم الثالب لأعراضهم ومنهم المعترضون يعترضون على أحوالهم ويخوضون بجهلهم في مقالهم وبهم يستهزؤون الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون فسبحان من قرب أقواماً واصطفاهم لخدمته فهم على بابه لا يبرحون وسبحان من جعلهم نجوماً في سماء الولاية وجعل أهل الأرض بهم يهتدون وسبحان من أباحهم حضرة قربه والمنكرون عليهم عنها مبعدون فالأولياء في جنة القرب متنعمون والمنكرون في نار الطرد والبعد معذبون لا يسئل عما يفعل وهم يسألون وأشهد أن لا إلّه إلا الله وحده لا شريك له شهادة شهد بها الموقنون وأشهد أن سيدنا ونبيّنا محمد ﷺ ورسوله النور المخزون والسر المصون اللهم فصل وسلم عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وعلى آلهم وصحبهم أجمعين كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون (وبعد) فهذا كتاب لخصت فيه طبقات جماعة من الأولياء الذين يقتدى بهم في طريق الله عزّ وجلّ من الصحابة والتابعين إلى آخر القرن التاسع وبعض العاشر ومقصودي بتأليفه فقه طريق القوم في التصوف من آداب المقامات والأحوال لا غير ولم أذكر من كلامهم إلا عيونه وجواهره دون ما شاركهم

غيرهم فيه مما هو مستور في كتب أئمة الشريعة وكـذلك لا أذكـر من أحوالهم في بداياتهم إلا ما كان منشطاً للمريدين كشدة الجوع والسهـر ومحبة الخمول وعدم الشهرة ونحو ذلك أو كان يدل على تعظيم الشريعة دفعاً لمن يتوهم في القوم أنهم رفضوا شيئاً من الشريعة حين تصوفوا كما صرح به ابن الجوزي في حق الغزالي بل في حق الجنيد والشبلي فقال في حقهم لعمري لقد طوى هؤلاء بساط الشريعة طياً فيا ليتهم لم يتصوفوا قلت كذلك قال لي جماعة من أهل عصري حين اجتمعت بالفقراء واشتغلت بطريقهم وهذا الذي التزمته من ذكر عيون كلامهم فقط ما أظن أن أحداً ممن ألف في طبقاتهم التزمه إنما يذكرون عنهم كل ما يجدونه من كلامهم وأحوالهم ولا يفرقون بين ما قـالوه أو وقع منهم في حال البداية، ولا بين ما وقع منهم في حال التوسط والنهاية ومن فوائد تخصيص عيون كـلامهم بالذكر تقريب الطريق على من صح له الاعتقاد فيهم وأخذ كلامهم بالقبول فإن المريد الصادق هو من إذا سمع من شيخه كلاماً فعمل به على وجه الجزم واليقين سارى شيخه في المرتبة وما بقي له على المريد زيادة إلا كونه هو المفيض عليه ومن هنا قالوا بداية المريد نهاية شيخه فإن ما قاله الشيخ أو فعله أواخر عمره هو زبدة جميع مجاهداته طول عمره وسلكت في هذه الطبقات نحو مسلك المحدثين وهو أن ما كان من الحكايات والأقوال في الكتب المسندة كرسالة القشيري والحلية لأبي نعيم وصرح صاحبـه بصحة سنده أذكره بصيغة الجزم وكذلك ما ذكره بعض المشايخ المكملين في سياق الاستدلال على أحكام الطريق أذكره بصيغة الجزم لأن استدلاله به دليل على صحة سنده عنده وما خلا عن هذين الطريقين فأذكره بصيغة التمريض كيحكى ويروى ثم لا يخفى أن حكم ما في كتب القوم كعوارف المعارف ونحوه حكم صحيح السند فاذكره بصيغة الجزم كما تقول العلماء قال في شرح المهذب كذا قال في شرح الروضة كذا ونحو ذلك وختمت هذه الطبقات بذكر نبذة صالحة من أحوال مشايخي الذين أدركتهم في القرن العاشر وخدمتهم زمـاناً أو زرتهم تبركاً في بعض الأحيان وسمعت

منهم حكمة أو أدباً فاذكر ذلك عنهم على طريق ما ذكرناه في مشايخ السلف وجميعهم من مشايخ مصر المحروسة وقراها رضي الله عنهم أجمعين ثم اعلم يا أخي إن كل من طالع في هذا الكتاب على وجه الاعتقاد وسمع ما فيه فكأنه عاصر جميع الأولياء المذكورين فيه وسمع كلامهم وذلك لأن عدم الاجتماع بالشيخ لا يقدح في محبته وصحبته فإنا نحب رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وما رأيناهم ولا عاصرناهم وقد انتفعنا بأقوالهم واقتدينا بأفعالهم كما هو مشاهد فإن صورة المعتقدات إذا ظهرت وحصلت لا يحتاج إلى مشاهدة صور الأشخاص ثم إن من طالع مثل هذا الكتاب ولم يحصل عنده نهضة ولا شوق إلى طريق الله عزّ وجلّ فهو والأموات سواءً والسلام وسميته بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار وصدرته بمقدمة نافعة تزيد الناظر فيه اعتقاداً في هذه الطائفة إلى اعتقاده وتشير من طرف خفي إلا أن الإنكار على هذه الطائفة لم يزل عليهم في كل عصر وذلك لعلو ذوق مقامهم على غالب العقول ولكنهم لكمالهم لا يتغيرون كما لا يتغير الجبل من نفخة الناموسة فأكرم به من كتاب جمع مع صغر حجمه غالب فقه أهل الطريق.

وعلى الدرب الدعائي لطبقات الصوفية وأئمتهم وأقطابهم. وأوليائهم في مجالات ميدانهم الرحب وبحرهم العميق كما يحبون أن يصفوا أحوالهم. ها هو السلمي يترجم لواحد من القوم وهو: أبو الحسن: علي بن إبراهيم الحصري فيقول عنه من بين القوم:

«ومنهم الحصري، وهو أبو الحسن علي بن إبراهيم بصري الأصل سكن بغداد وكان شيخ العراق ولسانها. لم نر - فيمن رأينا من المشايخ - أتم حالاً منه ولا أحسن لساناً منه، ولا أعلى كلاماً.

كان (أوحد المشايخ) ولسان الوقت. وكان أوحد في طريقته. من أجل المشايخ وأظرفهم وألطفهم. له لسان في التوحيد يختص هو به ومقام في التفريد والتجريد مسلم له، لم يشاركه فيه أحد بعده.

وهو أستاذ العراقيين، وبه تأدب من تأدب منهم. صحب أبا بكر الشبلي وغيره من المشايخ مات ببغداد في يوم الجمعة في ذي الحجة سنة إحدى وسبعين وثلثمائة.

١ ـ سمعت عبد الواحد بن بكر، يقول: سمعت علي بن إبراهيم، يقول: «الصوفي لا ينزعج في انزعاجه ولا يقر في قراره».

٢ ـ سمعت الشيخ أبا الحسن الحصري، يقول: «آدم ـ في محله ـ كان محلاً للعلل فخوطب على حسب العلل: ﴿ **أن لك ألا تجوع فيها ولا تعري** ﴾ وإلا، فما مقام المجاورة مما يؤثر فيه الجوع والعري».

وسمعته يقول: «علمنا الذي نحن فيه يوجب إنكار كل معلوم مرسوم، ومحو كل معلوم معلول. وما بان شيء فيمتحى».

وسمعته يقول: «لا أحد أقل قدراً ممن يشتغل بالفضائل، فيقدم ذا ويؤخر ذا في الدنيا يكون ناساً بناس مع ناس وفي الآخرة: ﴿ **ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم** ﴾ من المطاعم والمشارب والمناكح ليت الجنة على قفا أهلها لعلنا إذ نجونا منها ومن طالبيها تفرغنا إلى مشاهدة من أكرمنا بمعرفته، وبدأنا بأنواع سارة، بل لو عرفناه، ما شاهدنا سواه».

وسمعته ـ في الجامع ـ يقول: «دعوني وبلائي. هاتوا مالكم ألستم من أولاد آدم، الذي خلقه الله بيده، ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته ثم أمره بأمر فخالفه؟ إذا كان أول الدن درديا، كيف يكون آخره؟».

قال وسمعته يقول: «من ادعى في شيء من الحقيقة، كذبته شواهد كشف البراهين».

سمعت أبا نصر، عبد الله بن علي، الطوسي، يقول: سمعت الحصري يقول: «نظرت في ذل كل ذي ذل، فزاد ذلي على ذلهم، ونظرت في عزّ كل ذي عزّ، فزاد عزي على عزهم، ثم قرأ: ﴿ **من كان يريد العزة فلله العزة جميعاً** ﴾.

سمعت أبا الفرج الورثاني يقول: سمعت الحصري يقول: «الصوفي الذي لا يوجد بعد عدمه، ولا يعدم بعد وجوده».

قال، وسمعته يقول: «الصوفي وجده وجوده، وصفاته حجابه».

قال وسمعته يقول: «الصوفي إن وصف جحد، وإن تجلى كشف».

قال، وقال الحصري: «الخوف من الله علة وحجاب. لأنه إذا كان خوفي منه لا يزيل مراده في، ورجائي لا يوصلني إلى مرادي منه، فقد تعطل عندي حكم الخوف والرجاء للمتحققين. وأما أرباب الرسوم والعلوم فعليهم واجب التزام الأدب»..

قال، وسمعت الحصري، يقول: «ربط الكل بالحدود، وقطع طريق الحق عن الكل، فلا ترى إلا واقفاً مع نفسه، أو مع رسمه، لبينونـة القدم أن لم يلحقه شيء من الحوادث. إذا زفرت جهنم زفرة فإن الكل يقول: نفسي نفسي والأجل الأدنى يرجع إلى حدّ الشفقة فيقول: أمتي. أمتي.

فلا يبقى في أحد نفس بـلا علة فيقول: ربي. ليعلم أن محـل الحوادث لا يخلو عن العلل.

قال، وقال الحصري «كنت زماناً إذا قرأت القـرآن لا أستعيذ من الشيطان، وأقول: من الشيطان حتى يحضر كلام الحق عزّ وجلّ؟.

سمعت عبـد الله بن علي، يقول: سئـل الحصـري: هـل يحتشم المحب؟ أو يفزع؟ فقال: «الحب استهلاك، لا يبقى معه صفة». وأنشأ يقول:

قالت: لقد سؤتنا، في غير منفعة بقرعك الباب، والحجاب ما هجعوا
ماذا يريبك؟ في الظلماء تطرقنا؟ قلت: الصبابة هاجت ذاك والطمع
قالت: لعمري لقد خاطرت، ذا جزع حتى وصلت، فهلا عاقك الجزع؟
فقلت: ما هو إلا القتل، أو ظفر مما يزول به عن مهجتي الهلع

سمعت أبـا نصر الـطوسي، يقول: سمعت الحصـري، يقول في مجلسه: «هو أعز من أن يعز على سواه، وأعز من أن يذل له غيره، وأعز

من أن يذل لغيره، بل هو أذل ماله لماله، وعزز ماله على ماله، وليس لمن أعز معنى عز به، ولا لمن أذل معنى ذل به، بل هو أظهر الجميع، ورسم بأنهم عزوا وذلوا وذلك هو العز الذي لا يرام».

سمعت عبد الواحد بن بكر يقول: سمعت الحصري يقول: «وضاقت علي أوقاتي وأنفاسي، فلست أستريح إلا أن تذكر أنفاسي جرّت مني بأنس البسط بصفاء الود، مصونة عن شوب الأكدار، وأنشد هذا البيت:

إن دهـراً يلف شملي بسلمى لـزمـان يـهـم بـالإحـسـان

ولتنظر إلى هذا الجانب من التلوين الدعائي عندما يترجم القوم هذه المرة لواحدة من الدرويشات، إنها السيدة عائشة المنوبية المعزوة للشيخ محمد بن مبارك اللواتي المنوبي من أعمال تونس. كانت من المجذوبات، والجذب عند الصوفية كما هو معروف تفضل بالولاية بدون تكاليف ولا مجاهدة، وكانت سائحة تذهب إلى حيث شاءت وتجتمع بالصالحين قالت فيما نقل (صاحب الحقيقة التاريخية للتصوف): أنا رأيت أبا الحسن الشاذلي وأعطاني خاتمه من أصبعه وقال لي: أنا أوليتك طريقتي، وقالت رأيت الشاذلي مرة أخرى وأعطاني علمه وصبره. وكانت السيدة عائشة جميلة الذات حتى قيل عنها إنها أجمل عباد الله وأن النظر إليها فتنة هكذا يعرفون بها ولا يستحيون من ذكر لقائها بالأحياء والأموات. فقد كانت فيما زعموا عليها أو زعموا لها كثيرة التردد على جامع الصفصافة وجبل الزلاج ومقبرة بني خراسان ومغارة الشاذلي وتجتمع بأصحاب الشاذلي وغيرهم من الصالحين. وكان محمد بن محمد الأربص من خدامها. وكان من أصحابها في الصلاح «سيدي عثمان بو فبرين وهي تلازمه في التلاوة والذكر» هكذا. وقد عثر على سيف من رخام عندما قامت بلدية الحاضرة بتسوية الفرجاني مكتوب عليه: «هذا قبر عائشة بنت موسى بن محمد توفيت في السادس عشر من شعبان المكرم عام ثلاثة وخمسين وستمائة[1]».

(١) محمد البهلي النسال. (الحقيقة التاريخية للتصوف) ص ٢٥٣.

«الجانب الدعائي في بعض ألوان كفره»

سبق القول: أن الجوانب الدعائية تختلف مضامينها من محتوى ووسيلة في ميدان عن الآخر، بل وتختلف في التعبير عن رجل لآخر حسب نوع عقيدته ونمط فكره. والجانب الدعائي عند المتصوفة على غير ما التزام بنهج معين يستعملون فيه كل الممارسات الدعائية فمن صور التعريفات بالمفاهيم والدلالات حسب مصطلحاتهم لها والترجمات بكل ألوانها إلى أنماط من المزاعم والمفتريات معروفة ومتكررة وانتهاء بضروب كثيرة من الشركيات في الممارسات الدعائية يستعملها المتصوفة بكل مهارة وحنكة.
ونبذة يسيرة عن النهج «التجاني» في التصوف وهم يعرفون بالمذهب والشيخ والورد والمفتريات والكفريات، ترينا مدى العنف الإعلامي والدعائي الذي لازم التعريف بهذا النمط من التصوف وبالرغم من أن الطريقة التجانية لم تتجاوز في كفرياتها أكثر من مزاعم ومفتريات وكفريات القائلين بوحدة الوجود والاتحاد والحلول إلا أنهم جعلوا من معتقداتهم حول مفتريات ومزاعم وكذب الشيخ التجاني من أن رسول الله ﷺ يحضر مجالسه حياً ويقظة لا مناماً وأن الرسول ـ حاشا ﷺ ـ يحدثه في أمر الدين بالحذف والإضافة مسرحاً خصباً لعمليات من التلفيق الدعائي ساهمت في نشر المذهبية التجانية كواحدة من عمليات الكفر. وإذا ما أردنا التعرف على هذا النمط من الجانب الدعائي في ألوانه الكفرية فتعالوا بنا نتعرف على الرجل بادىء ذي بدء في ترجمته المحررة من بعض أصحابه

ومريديه، فسنرى أنه يجيء على الوجه التالي:

«.. هو أحمد بن أحمد الشريف الحسني التجاني العلواني ويذكرون أسلافه واحداً بعد واحد إلى علي بن أبي طالب وأمه عائشة بنت الشيخ محمد السنوسي التجاني المضاوي «نسبة إلى عين ماضي» ولد أحمد التجاني سنة ١١٥٠ هـ وعلمه والده وبعد وفاة أبويه خرج إلى الحج سنة ١١٨٦ هـ وفي مصر اجتمع بالشيخ محمود الكردي وقال له الكردي: أنت محبوب من الله فما هو مطلبك؟ فقال التجاني: القطبانية العظمى فقال له: لك أكثر من ذلك.

وفي مكة انتفع بالشيخ أحمد بن عبد الله الهندي واجتمع في المدينة بالشيخ محمد بن عبد الكريم السمان وأخذ عنه أسراراً....

ورجع إلى بلاده ولم يقض الله بالفتح على يد شيخ من الشيوخ لما سبق في علمه تعالى أن فتحه ووصوله إلى الله لا يكون إلا على يد سيد الوجود (محمد ﷺ).

هكذا قال من ترجم له وفي سنة ١١٩٦ هـ ١٧٨١ م خرج الشيخ أحمد التجاني من تلمسان إلى قصر أبي صمغون والسلالة بالصحراء الشرقية فقضى له فيها بالفتح فرأى رسول الله «يقظة لا مناماً» وعين له الورد مائة من الاستغفار ومائة من الصلاة عليه وأمره بتلقينه لكل من طلبه من المسلمين والمسلمات.

وقال له: لا منّة لمخلوق عليك من مشايخ الطريق فأنا واسطتك وممدك على التحقيق فاترك عنك جميع ما أخذت من الطرق.

وفي سنة ١٢٠٠ هـ كمل له ﷺ الورد بمائة من الهيللة[1] ثم طلب

---

(١) الهيللة هي «لا إلّه إلا الله» أو «الله الله» أو هما معاً يذكرهما الذاكرون يوم الجمعة بعد صلاة العصر (ص ٥٠ الفتح الرباني).

التجاني من الرسول الأعظم وقال: إن كنت أنا بابا لنجاة كل عاص تعلق بي فنعم وإلا فأي فضل لي؟ فأجابه الرسول: أنت باب النجاة لكل عاص يعلق بك. فأخذ التجاني يدعو الناس إلى طريقه في الصحراء إلى أن التجأ إلى فاس واتصل بأمير المؤمنين المولى سليمان فأكرمه واستقر بها إلى أن توفي سنة ١٢٣٠ هـ -. وقبره بفاس وانتقلت المشيخة التجانية إلى تماسين (جهة تفرت) بوصية منه إلى صاحبه الأكبر الشيخ الحاج علي التماسيني وانتقل أولاد الشيخ أحمد التجاني على عين ماضي بجهة الأغواط.

ودون أصحاب الطريقة التجانية كتباً عديدة في أسرار التجانية وآدابها وأذكارها وصلواتها.

وأهم ما ألّف عنها ذلك الكتاب المعروف باسم «جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس التجاني» دونه الشيخ الحاج علي حرازم بن العربي براده إملاء من الشيخ أحمد التجاني والكتاب مطبوع في جزئين كبيرين وفي آخره أن تأليفه انتهى في شعبان من سنة ١٢١٣ هـ وهو كتاب غريب وتدوينه مركز على إطلاع واسع من ناحية الممارسات الصوفية الاعتقادية.

أما الناحية الصوفية فصوفية التجانية على ما في هذا الكتاب تنبثق من صوفية محيى الدين بن عربي وصوفية عبد الكريم الجيلي بدون أي ملابسة فالطريقة التجانية فيها الإيمان بوحدة الوجود وفيها الاعتقاد بالحقيقة المحمدية وأن الشيخ التجاني يتلقى من الحقيقة المحمدية ما تلقاه من الأسرار «يقظة لا مناماً».

وهذا ما كان يقول به الشيخ محيى الدين بن عربي وكان يتصوره الجيلي وقد صرّح الأول به في كتابه الفصوص وصرّح به الثاني في كتابه «الإنسان الكامل». ومن أراد أن يعلم ذلك من الشيخ التجاني فله عن وحدة الوجود في ص ٢٥٩ من الجزء الأول و ص ٩٨ من الجزء الثاني من كتاب «جواهر المعاني» وعن الحقيقة المحمدية صفحات ١٤٥، ٢١٩،

٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٥٩ ج ١ وصفحات ٤٢، ٤٣، ٧٤، ٧٥، ١٤٣ ج ٢ وراجع الخاتم المستدير في كتاب الرماح ص ٣٠ ج ٢ طـ تونس وقارن ما كتبناه عن الشيخ محيي الدين في كتابنا هذا بما هو مدون في الجواهر يظهر لك الاتحاد في الوحدة.

أما أذكار الطريقة التجانية[1] وأورادها فمتنوعة ضمنها ما هو لازم ومنها ما يختص به الخواص دون العوام وأعظمها شأناً عندهم: جوهرة الكمال[2]: التي يقولون عنها وهي مما تلقاه الشيخ أحمد التجاني إملاء من الرسول الأعظم «يقظةً لا مناماً»[3] ولقراءتها وضعية خاصة وشروط مقررة كالطهر الكامل واستقبال القبلة ونشر الإزار. فإذا توفرت الشروط ففي القراءة السابعة يتم بها حضور النبي ﷺ «يقظةً لا مناماً» مع أصحابه الأربعة والشيخ أحمد التجاني وهم لا يفارقون ذاكرهم ما دام يذكرهم بعد ذلك. (هكذا يعتقدون).

١ ـ وللطريقة أسرار يقول عنها الشيخ نفسه.. وهذا من المكتوم الذي لا ينبغي أنْ يذكر للعامة[4].

٢ ـ يجب على المريد أن لا يزور ولياً من الأولياء سواء من الأحياء أو الأموات.

٣ ـ وعلى المريد أن يعتقد أن أحمد التجاني هو خاتم الأولياء وسيد العارفين ومن الأقطاب والأغواث.

٤ ـ ويقول: من أراد أن يشاورني وكان بيني وبينه بعد فليصلِّ على

---

(١) ص ٣٣٩ ج ٢ من كتاب الرماح ط تونس سنة ١٢٩٣ وكتاب الفتح الرباني ص ١٧٦ ج ٢ من جواهر المعاني ط مصر المكتبة التجارية.

(٢) ص ٤٩ الفتح الرباني ونصها مدرج به.

(٣) ص ٧.

(٤) ص ١٠٧ ج ٢ جواهر المعاني ص ٧٥ من الأول.

النبي مائة مرة ثم يذكر حاجته «وهو مشخص لنفسه بين يدي» فالجواب ما يقع في قلبه وهذا المفعول يبقى بعد وفاة الشيخ التجاني.

٥ ـ ومن أجوبة الشيخ التجاني جواب عن سؤال قال صاحبه وهو تاجر من الأغنياء بمدينة فاس أن المتسولين قد ضايقوه في الطلب وأنه لا طاقة له لردهم فأجابه الشيخ بأن يتصدق باعتدال ولا يسرف فيه ولا يبذر «وذكر ما ورد من الآيات في هذا الشأن» ووضحه بأن يعتني بتحصين ماله من التلف إن المال يصون الإيمان ومن أتلفه أتلف إيمانه وقال له إن للشيطان مكراً خفياً لصاحب المال إذا رآه تقياً فإنه يسوق الناس إليه لطلب العطاء لله ولخوفه من منعه لهم فإذا انخدع إليه ذهب ماله ووقع في حيرة الاحتياج وشغل عن العبادة.. إلخ.. وهذا الجواب مخالف لتعاليم الصوفية المتعارفة[1]

(١) جواهر المعاني ص ١٨٥ ج ٢.

«نماذج شركية في التراث الصوفي»

هذا وقد روى المتصوفة من الحكايات والأخبار والنوادر في سياق منطق «كرامات الأولياء» ما لا يصح نسبته للمسلمين فضلاً عن عدم ثبوت شيء من هذا القبيل لمن هم أفضل بالقطع وباليقين من رجالات الطرق الصوفية وأعني بهم أصحاب رسول الله ﷺ ومن هذه الروايات ما حكاه صاحب «طبقات الأولياء» ابن الملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري ٧٢٣ ـ ٨٠٤ هـ[1] وهو يترجم لأبي العباس الدينوري[2] فبعد أن عرف به وترجم له: ذكر أن من كلام أبي العباس الدينوري: «أدنى الذكر أن تنسى ما دونه، ونهايته أن يغيب الذاكر في الذكر عن الذكر».

ومثل هذا القول نفسه منسوب للسلمي في طبقات الصوفية «أن يغيب الذاكر في الذكر عن الذكر، ويستغرق بمذكوره عن الرجوع إلى مقام الذكر. وهذا حال فناء الفناء» بعد أن ذكر مثل ذلك الكلام صاحب

---

(١) طبقات الأولياء ـ لابن الملقن. سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري ٧٢٣ ـ ٨٠٤ هـ. تحقيق نور الدين شريبة. الخانجي. القاهرة ط أولى عام ١٣٩٣ هـ. ١٩٧٣ م صفحة ٧٩.

(٢) راجع ترجمته في طبقات الصوفية ٤٧٥ ـ ٤٧٨ وحلية الأولياء جـ ١٠ ص ٣٨٣ والرسالة القشيرية ص ٣٨ وطبقات الشعراني جـ ١ ص ١٤٣.

«طبقات الأولياء» روي عن أبي العباس الدينوري الآتي: فقال «وتكلم يوماً فصاحت عجوز في المجلس صيحة فقال لها: «موتي» فقامت وخطت خطوات ثم التفتت إليه وقالت: «قد مت» ووقعت ميتة»[1].

---

(١) طبقات الأولياء ص ٨٠.

«أوجه العلاقة بين المتصوفة وأهل الصفة»

لهذه القضية الشائكة عقد صاحب (عوارف المعارف) السهروردي المقتول: الباب الرابع عشر وراح يقوم بتلفيقات وتخريجات يريد بها أن يقول: إن ثمة علاقة بين وظيفة صوفية الربط الذين يتزاملون ويتعاهدون الرباط بينهم وبين أهل الصفة[١].

ووجه العلاقة عنده: أن الزهاد والعباد طلبوا الانفراد لدخول الآفات عليهم بالاجتماع وكون نفوسهم تشتاق للألوهية والخوض فيما لا يعني فرأوا السلامة في الوحدة[٢] وأما في حق أهل الصفة فأراد السهروردي أن يخصهم بما روى وحشي بن حرب عن أبيه عن جده أنهم قالوا: يا رسول الله إنا نأكل ولا نشبع قال: «لعلكم تفترقون على طعامكم اجتمعوا واذكروا الله تعالى يبارك لكم فيه»[٣].

وفيما يعتقده السهروردي: أن الخدمة عند القوم جميعاً من جملة العمل الصالح - وهي طريق من طرق المواجيد تكسبهم الأوصاف الجميلة والأحوال الحسنة ولا يرون استخدام من ليس من جنسهم، ولا متطلعاً إلى الاهتداء بهديهم[٤]. .

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف. تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف جـ ١ ص ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٨.

(٣) رواه أبو داود وأحمد وابن ماجة وابن حيان والحاكم بسند صحيح.

(٤) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٢٧٠.

والصوفية عند السهروردي من وظائفهم اللازمة اجتماع البواطن وإزالة التفرقة بإزالة شعث البواطن، لأنهم بنسبة الأرواح اجتمعوا وبرابطة التأليف الإلّهي اتفقوا وبمشاهدة القلوب تواطئوا ولتهذيب النفوس وتصفية القلوب في الرباط رابطوا، فلا لهم من التآلف والتودد والنصح.

والسهروردي الذي خصّص أبواباً من كتابه لهذا الزعم الذي زعمه وهو: وجود روابط وعلاقات بين سلوك المتصوفة وأهل الصفة لم يستطع أن يأتي برباط واحد أو بوجه شبه يعتبر قاسماً مشتركاً بين حال أهل الصفة رضوان الله عليهم وبين المتصوفة الذين تطوروا بعقائدهم حتى أقاموا نوعاً من السلوك الصوفي: الملامتي «وهو مصطلح من «الملامة» الذي هو عندهم ضرب من النفاق المحمود اشتغلت به طائفة من المتصوفة والتزمت أن تتخلق به[1] والملامي لا يكترث بمدح الناس وذمهم وهم كما يقول عنهم ابن عربي في الفتوحات المكية رجال قطعهم الله إليه وصانهم صيانة الغيرة عليهم، لئلا تمتد إليهم عين فتشغلهم عن الله «لقد انفردوا مع الله راسخين لا يتزلزلون عن عبوديتهم طرفة عين»[2].

والسؤال الذي أمامنا الآن. هل كان أهل الصفة رضوان الله عليهم على هذا النمط من السلوك الذي يزعمه المتصوفة عبر مراحل التاريخ المختلفة وخاصةً مزاعم السهروردي. إذا كان المتصوفة فيما زعموا يحبون الفقر والخرقة فإن الثابت والمتواتر أن أهل الصفة في مجملهم كانوا كثيراً ما يشكون حالهم إلى رسول الله ﷺ بأمل أن يعاونهم على حياة طيبة في الدنيا تكون طريقهم إلى الآخرة. وقد تحقق لمعظمهم ذلك[3].

---

(١) محمد البهلي النيسال «الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي» مكتبة النجاح بتونس عام ١٣٨٤ هـ. ص ١٧٦.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» جـ ٣ ص ٤٥ عن مقدمة رسالة الملامتية» ص ٢٠ تحقيق وتقديم الدكتور أبو العلا عفيفي.

(٣) المقريزي «امتاع الإسماع»، جـ ١ طبع مصر ص ٣٧١.

التوسل وأنواعه:

التوسل في اللغة وفي الشرع.

قال الجوهري في الصحاح: «الوسيلة ما يتقرب به إلى الغير والجمع الوسيل والوسائل والتوسيل والتوسل واحد وسل فلان إلى ربه وسيلة وتوسل إليه بوسيلة أي تقرب إليه بعمل.

وفي القاموس: «الوسيلة والواسلة: المنزلة عند الملك والدرجة والقربى».

ووسل إلى الله توسيلاً: عمل عملاً تقرب به إلى الله وفي المصباح وسلت إلى الله بالعمل أسل من باب وجد رغبت وتقربت ومنه اشتقاق الوسيلة وهي ما يتقرب به إلى الشيء والجمع الوسائل.

تعريف التوسل في الشرع:

التوسل المشروع هو كل توسل قربنا الله إليه في كتابه وحثنا عليه ووضحه لنا رسوله ﷺ. وهو أي التوسل المشروع المتقرب به إلى الله تعالى بالأعمال والطاعات التي يحبها الله ويرضاها ينقسم إلى ثلاثة أقسام[٢]:

١ ـ توسل المؤمن إلى الله تعالى: بذاته العلية وبأسمائه الحسنى وبصفاته العليا.

٢ ـ توسل المؤمن إلى الله تعالى بأعماله الصالحة.

٣ ـ توسل المؤمن إلى الله تعالى بدعاء أخيه المؤمن له.

والتوسل إلى الله تعالى بذاته العلية وبالدعاء له تمجيداً وتعظيماً وحمداً وتقديراً في ذاته وأسمائه الحسنى وصفاته العليا ثم أن يدعو العبد

---

(١) أبو طالب المكي (قوت القلوب) طبق عام ١٣٥١ هـ صفحة ١٠٣.

(٢) (محمد نسيب الرفاعي) (التوصل إلى حقيقة التوسل) ط. ثالثة عام ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م صفحة ٢٢.

ربه بما شاء ذلك.. ليكون الحمد والتعظيم والتقديس وسيلة إليه سبحانه لأن مستقبل الدعاء هذا النوع من التوسل مشروع وهو أعلى أنواع التوسل وأقربها إجابة[1] والأمثلة على ذلك من القرآن الكريم عديدة.

منها قوله تعالى: ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون** ﴾[2].

ومنها قوله تعالى فيما أخبر به عن نبيه إبراهيم كيف توسل إليه عندما أراد أن يتضرع إليه بالدعاء.

﴿ **ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحق إن ربي لسميع الدعاء رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء. ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب** ﴾[3].

وتوسل المؤمن إلى الله تعالى بأعماله الصالحة هو أيضاً من التوسل المشروع. وأدلته من القرآن الكريم كثيرة. نذكر منها قوله تعالى: ﴿ **وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا منا سكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم** ﴾[4].

ومنها قوله تعالى: ﴿ **الذين يقولون ربنا آمناً فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار** ﴾[5].

هذا وتوسل المؤمن إلى الله تعالى بدعاء أخيه المؤمن من أنواع التوسل المشروع وله أدلة من القرآن والسنّة.

---

(١) محمد نسيب الرفاعي (التوصل إلى حقيقة التوسل) صفحة ٢٥.
(٢) سورة الأعراف آية ١٨٠.
(٣) سورة إبراهيم آيات ٣٨ ـ ٤١.
(٤) سورة البقرة آيات ١٢٧ ـ ١٢٨.
(٥) سورة آل عمران آية ٢٦.

وهذا النوع من التوسل عبارة عن أن يطلب المؤمن من أخيه المؤمن أن يدعو الله له متوسلاً إلى الله بدعاءِ لأخيه له قضاء الحاجة ومثاله أن يقول مؤمن لأخيه أدع الله لي خيراً أو أدع الله لي أن يعاقبني أو يقضي حاجتي وما أشبه ذلك أو أن يدعو مؤمن لأخيه دونما طلب منه كأن يكون رآه في شدة أو ضيق فيدعو الله له أن يفرج عنه.

وهذا النوع من التوسل مشروع ودليله من القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿ وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ﴾ ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً ﴾**[1].

وهذه الآية تدل على جلوس المؤمنين وحضورهم إلى الرسول ﷺ وهو بين أصحابه ثم سؤالهم أن يستغفر لهم ربهم بعد استغفارهم ربهم يكون الاستغفاران سبباً في قبول توبة الله ورحمته[2].

ودليل هذا النوع من التوسل أيضاً قوله تعالى: **﴿ قالوا يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنّا خاطئين قال سوف استغفر لكم ربي إنه هو الغفور الرحيم ﴾**[3].

وهذه الآية تفيد أن توسل المؤمن بدعاء أخيه المؤمن معروف عند الأمم المؤمنة قبلنا ولا شك أن نبي الله قد وفى بوعده واستغفر لهم الله وبذلك ثبتت مشروعية دعاء المؤمن لأخيه المؤمن.

وهذه الأنواع الثلاثة من التوسل مشروعة وفي مقدمتها القسم الأول وهو توسل المؤمن إلى الله تعالى بذاته العلية.

التوسل الصوفي وشركيته:

التوسل الصوفي أو قل التوسل الحرام هو: تقرب العبد إلى الله تعالى

---

(١) سورة النساء الآية ٦٤.

(٢) (الرفاعي) (التوصل) صفحة ١٤٣.

(٣) الرفاعي (التوصل إلى حقيقة التوسل) صفحة ١٤٧. سورة يوسف آية (٩٧ - ٩٨).

بعمل مخالف لكتابه مجاف لسنّة نبيّه ﷺ ومثاله: التوسل إلى الله بذوات مخلوقات في السموات والأرض من الملائكة والنبيّين والصالحين من غير متابعة لهم في أعمالهم الصالحة ومن الأمكنة الفاضلة كالكعبة والمشعر الحرام والأزمنة الفاضلة كشهر رمضان وليلة القدر وأشهر الحج والأشهر الحرم من غير إعطائها ما شرع الله فيها من العمل وما قضى فيها من الحرمة. وحكم التوسل الممنوع حرام. والحرام: إعلاه الكفر وأدناه أي عمل فيه مخالفة شرعية ويمنع فاعله ويتراوح المنع من الإستتابة أو القتل إلى قصاص رادع للحد الذي يراه إمام المسلمين أنه مانع من مفارقة الذنب.

هذا وسؤال العبد المؤمن للمخلوقين بجاههم أو حظوتهم من الله فيه كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مفاسد ثلاثة: ـ.

فيه الافتقار إلى غير الله وهو من نوع الشرك. وإيذاء المسؤول وهو من نوع الظلم والذل لغير الله وهو من نوع ظلم النفس[١] فهذا مشتمل على أنواع الظلم الثلاثة وقد نزه الله رسوله عن ذلك كله.

وحيث أمر الأمة بالدعاء له فذلك من باب أمرهم بما ينتفعون بما أمرهم به من العبادات والأعمال الصالحة فإنه ثبت عنه في الصحيح أنه قال: (من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من أتبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيء)[٢].

هذا ومن الجدير بالذكر أن الحلف بالمخلوقات حرام عند جمهور المسلمين وقد حكى إجماع الصحابة في ذلك حتى قال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر لأن أحلف بالله كاذباً أحب إلي من

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة) المطبعة العلمية ببيروت صفحة ٤٢.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة) المطبعة العلمية ببيروت صفحة ٤٣.

أحلف بغير الله صادقاً وذلك لأن الحلف بغير الله شرك والشرك أعظم من الكذب[1].

وفي مقام التوسل والوسيلة يكثر البدعيون والمتأولون من مفترياتهم وأضاليلهم ليبرروا انحرافهم عن سواء السبيل ومن هنا تكثر تلك التي تمارس تحت اسم الوسيلة كأن تقبل الأرض عند قبر ميت أو أن ينادي وهو في قبره على أمل أن يشفع للمنادي أو أن يكون له واسطة بين الله وغير ذلك من ضروب الابتداع.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: قول القائل: نحن في بركة فلان أو من وقت حلوله عندنا حلّت البركة. فهذا الكلام صحيح باعتبار باطل فأما الصحيح فإن يراد به أنه هدانا وعلمنا وأمرنا بالمعروف ونهانا عن المنكر فببركة أتباعه وطاعته حصل لنا من الخير ما حصل فهذا كلام صحيح كما كان أهل المدينة لما قدم عليهم النبي ﷺ في بركته لما آمنوا به وأطاعوه فببركة ذلك حصل لهم سعادة الدنيا والآخرة بل كل مؤمن آمن بالرسول وأطاعه حصل له من بركة الرسول بسبب إيمانه وطاعته من خير الدنيا والآخرة ومالا يعلمه إلا الله.

وأيضاً إذا أريد بذلك ببركة دعائه وصلاحه دفع الله الشر وحصل لنا رزق ونصر فهذا حق كما قال النبي ﷺ «وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم بدعائهم وصلاتهم وإخلاصهم؟» وقد يدفع العذاب عن الكفار والفجار لئلا يصيب من بينهم من المؤمنين ممن لا يستحق العذاب. فلولا الضعفاء المؤمنون الذين كانوا بمكة بين ظهراني الكفار عذب الله الكفار: وكذلك قال النبي ﷺ: «لولا ما في البيوت من النساء والذراري لأمرت بالصلاة فتقام، ثم انطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة معنا فأحرق عليهم بيوتهم».

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة) المطبعة العلمية ببيروت صفحة ٤٧.

وأما المعنى الباطل. فمثل أن يريد الإشراك بالخلق مثل أن يكون رجل مقبور بمكان فيظن أن الله يتولاهم لأجله وإن لم يقوموا بطاعة الله ورسوله فهذا جهل فقد كان الرسول ﷺ سيد ولد آدم مدفون بالمدينة عام الحرة. وقد أصاب أهل المدينة من القتل والنهب والخوف ما لا يعلمه إلا الله وكان ذلك لأنهم بعد الخلفاء الراشدين أحدثوا أعمالاً أوجبت ذلك وكان على عهد الخلفاء يدفع عنهم بإيمانهم وتقواهم لأن الخلفاء الراشدين كانوا يدعونهم إلى ذلك وكان ببركة طاعتهم للخلفاء الراشدين وبركة عمل الخلفاء معهم ينصرهم الله ويؤيدهم وكذلك الخليل ﷺ مدفون بالشام وقد استولى النصارى على تلك البلاد قريباً من مائة سنة وكان أهلها في شر فمن ظن أن الميت يدفع عن الحي مع كون الحي عاملاً بمعصية الله فهو غالط وكذلك إذا ظن أن بركة الشخص تعود على من أشرك به وخرج عن طاعة الله ورسوله. مثل أن يظن أن بركة السجود لغيره وتقبيل الأرض عنده ونحو ذلك يحصل له السعادة وإن لم يعمل بطاعة الله ورسوله وكذلك إذا اعتقد أن ذلك الشخص يشفع له ويدخله الجنة بمجرد محبته وانتسابه إليه فهذه الأمور ونحوها مما فيه مخالفة الكتاب والسنّة فهو من أحوال المشركين وأهل البدع باطل لا يجوز اعتقاده ولا اعتماده[1].

وخلاصة ما انتهى إليه أئمة علماء الإسلام في هذه القضية هو ما انتهى إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث اهتدى على ضوء ما في كتاب الله وسنّة نبيّه محمد ﷺ وعلى ضوء ما اعتقد الصفوة من أصحابه رضوان الله عليهم وما آمن به سلف الأمة وعملوا به هو: (إن الوسيلة التي أمر الله أن تبتغي إليه وأخبر عن ملائكته وأنبيائه أنهم يبتغونها إليه هي ما يتقرب به إليه من الواجبات والمستحبات. فهذه الوسيلة التي أمر الله المؤمنين بابتغائها تتناول كل واجب ومستحب، وما ليس بواجب ولا مستحب لا

---

(١) : شيخ الإسلام. ابن تيمية (مجموع الفتاوى) جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي. جـ ١١ صفحات ١١٤ ـ ١١٥.

يدخل في ذلك سواء كان محرماً أو مكروهاً أو مباحاً. فالواجب والمستحب هو ما شرعه الرسول فأمر به أمر إيجاب أو استحباب، وأصل ذلك الإيمان بما جاء به الرسول. فجماع الوسيلة التي أمر الله الخلق بابتغائها هو التوسل إليه باتباع ما جاء به الرسول، لا وسيلة لأحد إلى الله إلا ذلك).

والثاني لفظ «الوسيلة» في الأحاديث الصحيحة كقوله ﷺ: «سلوا الله لي الوسيلة فإنها درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا ذلك العبد. فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت عليه شفاعتي يوم القيامة» وقوله: «من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاماً محمودا الذي وعدته أنك لا تخلف الميعاد[1]»، حلّت له الشفاعة، فهذه الوسيلة للنبي ﷺ خاصةً. وقد أمرنا أن نسأل الله له هذه الوسيلة، وأخبر أنها لا تكون إلا لعبد من عباد الله وهو يرجو أن يكون ذلك العبد، وهذه الوسيلة أمرنا أن نسألها للرسول وأخبرنا أن من سأل له الوسيلة فقد حلّت عليه الشفاعة يوم القيامة لأن الجزاء من جنس العمل، فلما دعوا للنبي ﷺ استحقوا أن يدعو هو لهم، فإن الشفاعة نوع من الدعاء كما قال: إنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه بها عشراً.

وأما التوسل بالنبي ﷺ والتوجه به في كلام الصحابة فيريدون به التوسل بدعائه وشفاعته. والتوسل به في عرف كثير من المتأخرين يراد به الأقسام به والسؤال به كما يقسمون بغيره من الأنبياء والصالحين ومن يعتقد فيه الصلاح.

وحينئذٍ فلفظ التوسل به معنيان صحيحان باتفاق المسلمين، ويراد به معنى ثالث لم ترد به سنّة. فأما المعنيان الأولان ـ الصحيحان باتفاق

---

(١) يعلق الشيخ المحدث الألباني على جملة: (إنك لا تخلف الميعاد) بقوله: إنها ليست في البخاري وإنما هي عند البيهقي في ١ ـ ٤١٠. (انظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي صفحة ٤٣).

العلماء ـ فأحدهما هو أصل الإيمان والإسلام وهو التوسل بالإيمان به وبطاعته، والثاني دعاؤه وشفاعته كما تقدم. فهذان جائزان بإجماع المسلمين، ومن هذا قول عمر بن الخطاب: «اللهم إنا كنّا إذا أجدبنا توسلنا إليك بنبيّنا فتسقينا وإنا نتوسل إليك بعم نبيّنا فاسقنا». أي بدعائه وشفاعته، وقوله تعالى: (٥: ٣٥): ﴿ **وابتغوا إليه الوسيلة** ﴾ أي القربة إليه بطاعته. وطاعة رسوله طاعته، قال تعالى: (٤: ٨٠): ﴿ **من يطع الرسول فقد أطاع الله** ﴾ فهذا التوسل الأول هو أصل الدين، وهذا لا ينكره أحد من المسلمين وأما التوسل بدعائه وشفاعته ـ كما قال عمر ـ فإنه توسل بدعائه لا بذاته، ولهذا عدلوا عن التوسل به إلي التوسل بعمه العباس ولو كان التوسل هو بذاته لكان هذا أولى من التوسل بالعباس، فلما عدلوا عن التوسل به إلى التوسل بالعباس علم أن ما يفعل في حياته قد تعذر بموته، بخلاف التوسل الذي هو الإيمان به والطاعة له فإنه مشروع دائماً.

فلفظ التوسل يراد به ثلاثة معان: أحدها التوسل بطاعته، فهذا فرض لا يتم الإيمان إلا به، والثاني التوسل بدعائه وشفاعته، وهذا كان في حياته ويكون يوم القيامة يتوسلون بشفاعته. والثالث التوسل به بمعنى الإقسام على الله بذاته والسؤال بذاته، فهذا هوالذي لم تكن الصحابة يفعلونه في الاستسقاء ونحوه، لا في حياته ولا بعد مماته، لا عند قبره ولا غير قبره، ولا يعرف هذا في شيء من الأدعية المشهورة بينهم، وإنما ينقل شيء من ذلك في أحاديث ضعيفة مرفوعة وموقوفة أو عن من ليس قوله حجة . وهذا هو الذي قال أبو حنيفة وأصحابه : أنه لا يجوز، ونهوا عنه حيث قالوا: لا يسأل بمخلوق ولا يقول أحد أسألك بحق أنبيائك. قال أبو الحسين القدوري في كتابه الكبير في الفقه المسمى بشرح الكرخي في باب الكراهة: وقد ذكر هذا غير واحد من أصحاب أبي حنيفة. قال بشر بن الوليد حدثنا أبو يوسف قال: قال أبو حنيفة: لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به وأكره أن يقول: «بمعاقد العز من عرشك» أو

«بحق خلقك». وهو قول أبي يوسف قال أبو يوسف: بمعقد العز من عرشه هو الله فلا أكره هذا، وأكره أن يقول بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك وبحق البيت الحرام والمشعر الحرام. قال القدوري: المسألة بخلقه لا تجوز لأنه لا حق للخلق على الخالق فلا تجوز وفاقاً. وهذا الذي قاله أبو حنيفة وأصحابه من أن الله لا يسأل بمخلوق له معنيان: أحدهما هو موافق لسائر الأئمة الذين يمنعون أن يقسم أحد بالمخلوق، فإنه إذا منع أن يقسم على مخلوق بمخلوق، فلأن يمنع أن يقسم على الخالق بمخلوق أولى وأحرى، وهذا بخلاف أقسامه سبحانه بمخلوقاته كالليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، والشمس وضحاها، والنازعات غرقاً، والصافات صفاً، فإن أقسامه بمخلوقاته تتضمن من ذكر آياته الدالة على قدرته وحكمته ووحدانيته ما يحسن معه أقسامه، بخلاف المخلوق فإن أقسامه بالمخلوقات شرك بخالقها كما في السنن عن النبي ﷺ أنه قال: «من حلف بغير الله فقد أشرك» وقد صححه الترمذي وغيره، وفي لفظ «فقد كفر» وقد صححه الحاكم. وقد ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» وقال: لا تحلفوا بآبائكم فإن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، وفي الصحيحين عنه أنه قال: «من حلف باللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله» وقد اتفق المسلمون على أنه من حلف بالمخلوقات المحترمة أو بما يعتقد هو حرمته كالعرش والكرسي والكعبة والمسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد النبي ﷺ والملائكة والصالحين والملوك وسيوف المجاهدين وترب الأنبياء والصالحين وأيمان السذق[1] وسراويل الفتوة وغير ذلك لا ينعقد يمينه ولا كفارة في الحلف بذلك.

والحلف بالمخلوقات حرام عند الجمهور وهو مذهب أبي حنيفة، وأحد القولين في مذهب الشافعي وأحمد. وقد حكى إجماع الصحابة على

(١) لعل «السذق» فارسية معربة وهي ليلة الوقود يعظمها المجوس، أو تكون مصحفة عن الصدق كما يدرج في لهجة العوام من الدروز.

ذلك. وقيل هي مكروهة كراهة تنزيه، والأول أصح حتى قال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر: لأن أحلف بالله كاذباً أحب إلي من أن أحلف بغير الله صادقاً. وذلك لأن الحلف بغير الله شرك، والشرك أعظم من الكذب وإنما يعرف النزاع في الحلف بالأنبياء، فعن أحمد في الحلف بالنبي ﷺ روايتان: إحداهما لا ينعقد اليمين به كقول الجمهور: مالك وأبي حنيفة والشافعي، والثانية ينعقد اليمين به واختار ذلك طائفة من أصحابه كالقاضي وأتباعه، وابن المنذر وافق هؤلاء. وقصر أكثر هؤلاء النزاع في ذلك على النبي ﷺ خاصةً، وعدي بن عقيل هذا الحكم إلى سائل الأنبياء. وإيجاب الكفارة بالحلف بمخلوق وإن كان نبياً قول ضعيف في الغاية مخالف للأصول والنصوص فالإقسام به على الله ـ والسؤال به بمعنى الإقسام ـ هو من هذا الجنس.

وأما السؤال بالمخلوق إذا كانت فيه باء السبب ليست باء القسم ـ وبينهما فرق ـ فإن النبي ﷺ أمر بإبرار القسم، وثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره» قال ذلك لما قال أنس بن النضر: أتكسر ثنية الربيع؟ قال: لا والذي بعثك بالحق لا تكسر سنها. فقال: «يا أنس كتاب الله القصاص»، فرضي القوم وعفوا، فقال ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره» وقال: «رب أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره» رواه مسلم وغيره، وقال: «ألا أخبركم بأهل الجنة؟ كل ضعيف متضعف، لو أقسم على الله لأبره. ألا أخبركم بأهل النار كل عتل جواظ مستكبر» وهذا في الصحيحين وكذلك «حديث» أنس بن النضر والآخر من أفراد مسلم، وقد روى في قوله: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره» أنه قال: «ومنهم البراء بن مالك» وكان البراء إذا اشتدت الحرب بين المسلمين والكفار يقولون: يا براء، أقسم على ربك. فيقسم على الله فينهزم الكفار. فلما كانوا على قنطرة بالسوس قالوا: يا براء أقسم على ربك فقال: يا رب أقسمت عليك لما

منحتنا أكتافهم وجعلتني أول شهيد. فأبر الله قسمه فانهزم العدو واستشهد البراء بن مالك يومئذٍ. وهذا هو أخو أنس بن مالك، قتل مائة رجل مبارزة غير من شرك في دمه، وحمل يوم مسيلمة على ترس ورمى به إلى الحديقة حتى فتح الباب.

والإقسام به على الغير أن يحلف المقسم على غيره ليفعلن كذا فإن حنثه ولم يبر قسمه فالكفارة على الحالف لا على المحلوف عليه عند عامة الفقهاء، كما لو حلف على عبده أو ولده أو صديقه ليفعلن شيئاً ولم يفعله فالكفارة على الحالف الحانث. وأما قوله: (سألتك بالله أن تفعل كذا) فهذا سؤال وليس بقسم، وفي الحديث «من سألكم بالله فأعطوه» ولا كفارة على هذا إذا لم يجب سؤاله. والخلق كلهم يسألون الله مؤمنهم وكافرهم، وقد يجيب الله دعاء الكفار فإن الكفار يسألون الله الرزق فيرزقهم ويسقيهم، وإذا مسهم الضر في البحر ضل من يدعون إلا إياه، فلما نجاهم إلى البر أعرضوا وكان الإنسان كفوراً.

وأما الذين يقسمون على الله فيبر قسمهم فإنهم ناس مخصوصون.

فالسؤال كقول السائل لله: أسألك بأن لك الحمد أنت الله المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام. وأسألك بأنك أنت الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. وأسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك. فهذا سؤال الله تعالى بأسمائه وصفاته، وليس ذلك أقساماً عليه، فإن أفعاله هي مقتضى أسمائه وصفاته فمغفرته ورحمته من مقتضى اسمه الغفور الرحيم، وعفوه من مقتضى اسمه العفوّ، ولهذا لما قالت عائشة للنبي ﷺ: إن وافقت ليلة القدر ماذا أقول؟ قال «قولي: اللهم إنك عفو تحب العفو فاعف عني». وهدايته ودلالته من مقتضى اسمه الهادي، وفي الأثر المنقول عن أحمد بن حنبل أنه أمر رجلاً أن يقول: يا دليل الحيارى، دلني على طريق الصادقين واجعلني من عبادك

الصالحين. وجميع ما يفعل الله بعبده من الخير من مقتضى اسمه الرب، ولهذا يقال في الدعاء: يا رب يا رب كما قال آدم (٧: ٢٣) ﴿ **ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين** ﴾ وقال إبراهيم (١٤: ٣٧): ﴿ **ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع....** ﴾ وكذلك سائر الأنبياء. وقد كره مالك وابن أبي عمران من أصحاب أبي حنيفة وغيرهما أن يقول الداعي يا سيدي وقالوا: قل كما قالت الأنبياء، رب رب. واسمه الحي القيوم يجمع أصل معاني الأسماء والصفات كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع، ولهذا كان النبي ﷺ يقوله إذا اجتهد في الدعاء.

فإذا سئل المسؤول بشيء - والباء للسبب - سئل بسبب يقتضي وجود المسؤول، فإذا قال: أسألك بأن لك الحمد أنت الله المنان بديع السموات والأرض، كان كونه محموداً مناناً بديع السموات والأرض يقتضي أن يمن على عبده السائل، وكونه محموداً هو يوجب أن يفعل ما يحمد عليه، وحمد العبد له سبب إجابة دعائه. ولهذا أمر المصلي أن يقول «سمع الله لمن حمده» أي استجاب الله دعاء من حمده، فالسماع هنا بمعنى الإجابة والقبول كقوله ﷺ: «أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع» أي لا يستجاب. ومنه قول الخليل في آخر دعائه: (٣٤ - ٣٩): ﴿ **إن ربي لسميع الدعاء** ﴾ ومنه قوله تعالى (٩: ٤٧): ﴿ **وفيكم سماعون لهم** ﴾ وقوله: (٥: ٤١): ﴿ **ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك** ﴾ أي لم يأتك أولئك الأقوام، ولهذا أمر المصلي أن يدعو بعد حمد الله بعد التشهد المتضمن الثناء على الله سبحانه. وقال النبي ﷺ لمن رآه يصلي ويدعو ولم يحمد ربه ولم يصل على نبيّه فقال «عجل هذا» ثم دعاه فقال: «إذا صلى أحدكم فليبدأ بحمد الله والثناء عليه وليصل على النبي ﷺ وليدع بعد بما شاء» أخرجه أبو داود والترمذي وصححه. وقال عبد الله بن مسعود: كنت أصلي والنبي ﷺ وأبو بكر وعمر معه، فلما جلست بدأت بالثناء على الله ثم

بالصلاة على نبيّه ثم دعوت لنفسي فقال النبي: ﷺ «سل تعطه» رواه الترمذي وحسنه. فلفظ السمع يراد به إدراك الصوت، ويراد به معرفة المعنى مع ذلك، ويراد به القبول والاستجابة مع الفهم. قال تعالى: (٨: ٢٣) ﴿ **ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم** ﴾ ثم قال: ﴿ **ولو أسمعهم** ﴾ على هذه الحال التي هم عليها لم يقبلوا الحق ثم ﴿ **لتولوا وهم معرضون** ﴾، فذمهم بأنهم لا يفهمون القرآن ولو فهموه لم يعملوا به.

وإذا قال السائل لغيره: أسألك بالله فإنما سأله بإيمانه بالله، وذلك بسبب لإعطاء من سأله به، فإنه سبحانه يحب الإحسان إلى الخلق، لا سيما إن كان المطلوب كف الظلم، فإنه يأمر بالعدل وينهي عن الظلم، وأمره أعظم الأسباب في حض الفاعل فلا سبب أولى من أن يكون مقتضياً لمسببه من أمر الله تعالى. وقد جاء في حديث رواه أحمد في مسنده وابن ماجة عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه علم الخارج إلى الصلاة أن يقول في دعائه: «وأسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي هذا فإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا رياءً ولا سمعةً، ولكن خرجت اتقاء سخطك، وابتغاء مرضاتك»[1] فإن كان هذا صحيحاً بحق السائلين عليه أن يجيبهم، وحق العابدين له أن يثيبهم، وهو حق أوجبه على نفسه لهم، كما يسأل بالإيمان والعمل الصالح الذي جعله سبباً لإجابة الدعاء كما في قوله تعالى: (٤٢: ٢٦) ﴿ **ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله** ﴾. وكما يسأل بوعده لأن وعده يقتضي إنجاز ما وعده، ومنه قول المؤمنين: (٣: ١٩٣): ﴿ **ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا، ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيآتنا وتوفنا مع الأبرار** ﴾ وقوله: (٢٣: ١٠٩ - ١١٠): ﴿ **إنه كان فريق من عبادي يقولون ربنا آمناً فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين فاتخذتموهم سخريا حتى أنسوكم ذكري** ﴾ ويشبه هذا مناشدة النبي ﷺ يوم بدر حيث

---

(١) إسناده ضعيف لضعف عطية العوفي.

يقول: «اللهم أنجز لي ما وعدتني» وكذلك ما في التوراة أن الله تعالى غضب على بني إسرائيل فجعل موسى يسأل ربه ويذكر ما وعد به إبراهيم فإنه سأله بسابق وعده لإبراهيم.

ومن السؤال بالأعمال الصالحة سؤال الثلاثة الذين أووا إلى غار، فسأل كل واحد منهم بعمل عظيم أخلص فيه لله، لأن ذلك العمل مما يحبه الله ويرضاه محبة تقتضي اجابة صاحبه: هذا سأل ببره لوالديه، وهذا سأل بعفته التامة، وهذا سأل بأمانته وإحسانه، وكذلك كان ابن مسعود يقول وقت السحر «اللهم أمرتني فأطعتك، ودعوتني فأجبتك، وهذا سحر فاغفر لي»، ومنه حديث ابن عمر أنه كان يقول على الصفا: «اللهم إنك قلت، وقولك الحق ﴿ **ادعوني استجب لكم** ﴾ وإنك لا تخلف الميعاد «ثم ذكر الدعاء المعروف عن ابن عمر أنه كان يقوله على الصفا.

فقد تبين أن قول القائل «أسألك بكذا» نوعان: فإن الباء قد تكون للقسم وقد تكون للسبب. فقد تكون قسماً به على الله، وقد تكون سؤالاً بسببه. فأما الأول فالقسم بالمخلوقات لا يجوز على المخلوق فكيف على الخالق؟ وأما الثاني وهو السؤال المعظم كالسؤال بحق الأنبياء فهذا فيه نزاع، وقد تقدم عن أبي حنيفة وأصحابه أنه لا يجوز ذلك فنقول: قول السائل لله تعالى: «أسألك بحق فلان وفلان من الملائكة والأنبياء والصالحين وغيرهم، أو بجاه فلان أو بحرمة فلان» يقتضي أن هؤلاء لهم عند الله جاه،، وها صحيح، فإن هؤلاء لهم عند الله منزلة وجاه وحرمة يقتضي أن يرفع الله درجاتهم ويعظم أقدارهم ويقبل شفاعتهم إذا شفعوا، مع أنه سبحانه قال: (٢ : ٢٥٥): ﴿ **من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه** ﴾ ويقتضي أيضاً أن من أتبعهم واقتدى بهم فيما سن له الاقتداء بهم فيه كان سعيداً، ومن أطاع أمرهم الذي بلغوه عن الله كان سعيداً، ولكن ليس نفس مجرد قدرهم وجاههم مما يقتضي إجابة دعائه إذا سأل الله بهم حتى يسأل الله بذلك، بل جاههم ينفعه إذا اتبعهم وأطاعهم فيما أمروا به عن الله، أو

تأسى بهم فيما سنوه للمؤمنين، وينفعه أيضاً إذا دعوا له وشفعوا فيه. فأما إذا لم يكن منهم دعاء ولا شفاعة، ولا منه سبب يقتضي الإجابة، لم يكن متشفعاً بجاههم ولم يكن سؤاله بجاههم نافعاً له عند الله، بل يكون قد سأل بأمر أجنبي عنه ليس سبباً لنفعه. ولو قال الرجل لمطاع كبير: «أسألك بطاعة فلان لك، وبحبك له على طاعتك، وبجاهه عندك الذي أوجبته طاعته لك» «لكان» قد سأله بأمر أجنبي لا تعلق له به، فكذلك إحسان الله إلى هؤلاء المقربين ومحبته لهم وتعظيمه لأقدارهم مع عبادتهم له وطاعتهم إياه ليس في ذلك ما يوجب إجابة دعاء من يسأل بهم، وإنما يوجب إجابة دعائه بسبب منه لطاعته لهم، أو سبب منهم لشفاعتهم له، فإذا انتفى هذا وهذا فلا سبب.

نعم لو سأل الله بإيمانه بمحمد ﷺ ومحبته له وطاعته له واتباعه له لكان قد سأله بسبب عظيم يقتضي إجابة الدعاء بل هذا أعظم الأسباب والوسائل. والنبي ﷺ بين أن شفاعته في الآخرة تنفع أهل التوحيد لا أهل الشرك وهي مستحقة لمن دعا له بالوسيلة كما في الصحيح أنه قال: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فإنه من صلى عليّ مرة صلى الله عليه عشرا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو ذلك العبد. فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت عليه شفاعتي يوم القيامة»، «وفي الصحيح أن أبا هريرة قال له: أي الناس أسعد بشفاعتك يوم القيامة؟ قال: «من قال لا إلّه إلا الله خالصاً من قلبه»، فبين ﷺ أن أحق الناس بشفاعته يوم القيامة من كان أعظم توحيداً وإخلاصاً، لأن التوحيد جماع الدين والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، فهو سبحانه لا يشفع عنده أحد إلا بأذنه فإذا شفع محمد ﷺ حدّ له ربه حداً فيدخلهم الجنة، وذلك بحسب ما يقوم بقلوبهم من التوحيد والإيمان. وذكر ﷺ أنه من سأل الله له الوسيلة حلّت عليه شفاعته يوم القيامة، فبين أن شفاعته تنال باتباعه بما جاء به من التوحيد والإيمان، وبالدعاء الذي سن لنا أن ندعو له به.

وأما السؤال بحق فلان فهو مبني على أصلين: أحدهما ما له من الحق عند الله، والثاني هل نسأل الله بذلك كما نسأل بالجاه والحرمة، أما الأول فمن الناس من يقول للمخلوق على الخالق حق يعلم بالعقل، وقاس المخلوق على الخالق، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة وغيرهم. ومن الناس من يقول: لا حق للمخلوق على الخالق بحال، لكن يعلم ما يفعله بحكم وعده وخبره، كما يقول ذلك من يقوله من أتباع جهم والأشعري وغيرهما ممن ينتسب إلى السنّة. ومنهم من يقول: بل كتب الله على نفسه الرحمة، وأوجب على نفسه حقاً لعباده المؤمنين كما حرم الظلم على نفسه، لم يوجب ذلك مخلوق عليه ولا يقاس بمخلوقاته، بل يحكم رحمته وحكمته وعدله كتب على نفسه الرحمة وحرم على نفسه الظلم كما قال في الحديث الصحيح الإلّهي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا» وقال تعالى (٦: ٥٤): ﴿ **كتب ربكم على نفسه الرحمة** ﴾ وقال تعالى (٣٠: ٤٧): ﴿ **وكان حقاً علينا نصر المؤمنين** ﴾ وفي الصحيحين عن معاذ عن النبي ﷺ أنه قال: «يا معاذ، أتدري ما حق الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم قال: حقه عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. يا معاذ، أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك[(١)]؟ قال: حقهم عليه أن لا يعذبهم»، فعلى هذا القول لأنبيائه وعباده الصالحين عليه سبحانه حق أوجبه على نفسه مع أخباره، وعلى الثاني يستحقون ما أخبر بوقوعه وإن لم يكن ثم سبب يقتضيه.

فمن قال ليس للمخلوق على الخالق حق يسأل به ـ كما روي أن الله تعالى قال لداود: وأي حق لآبائك علي؟ «فهو» صحيح إذا أريد بذلك أنه ليس للمخلوق عليه حق بالقياس والاعتبار على خلقه كما يجب للمخلوق على المخلوق، وهذا كما يظنه جهال العباد من أن لهم على سبحانه حقاً بعبادتهم. وذلك أن النفوس الجاهلية تتخيل أن الإنسان بعبادته وعلمه يصير

---

(١) سقط في الأصل جواب معاذ. وهو كجوابه الأول.

لـه على الله حق من جنس ما يصيـر للمخلوق على المخلوق كالـذين يخدمون ملوكهم وملاكهم فيجلبون لهم منفعة ويدفعون عنهم مضرة ويبقى أحدهم يتقاضى العوض والمجازاة على ذلك، ويقول له عند جفـاء أو إعراض يراه منه: ألم أفعل كذا. يمن عليه بما يفعله معه، وإن لم يقله بلسانه كان ذلك في نفسه، وتخيل مثل هذا في حق الله تعالى من جهل الإنسان وظلمه، ولهذا بين سبحانه أن عمل الإنسان يعود نفعه عليه وأن الله غني عن الخلق كما في قوله تعالى: (١٧: ٧): ﴿ **إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها** ﴾ وقوله تعالى (٤١: ٤٦): ﴿ **من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد** ﴾ وقوله تعالى: (٣٩: ٧): ﴿ **إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم** ﴾ وقوله تعالى: (٢٧: ٤٠): ﴿ **ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم** ﴾ وقال تعالى: (١٤: ٧ ـ ٨): في قصة موسى عليه السلام: ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لغني حميد** ﴾ وقال تعالى: ﴿ **ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئاً** ﴾ وقال تعالى: (٣: ٩٧): ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين** ﴾ وقد بين سبحانه أن المانّ بالعمل يحبطه فقال تعالى: (٤٩: ١٧): ﴿ **يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين** ﴾ وقال تعالى: (٤٩: ٧ ـ ٨): ﴿ **واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم، ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون. فضلاً من الله ونعمة والله عليم حكيم** ﴾ وفي الحديث الصحيح الإلٓهي: «يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالي، فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل

واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر[1].

وبين الخالق تعالى والمخلوق من الفروق ما لا يخفى على من له أدنى بصيرة منها أن الرب تعالى غنيّ بنفسه عما سواه، ويمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره بوجه من الوجوه. والملوك وسادة العبيد محتاجون إلى غيره حاجة ضرورية. ومنها أن الرب تعالى وإن كان يحب الأعمال الصالحة ويرضى ويفرح بتوبة التائبين فهو الذي يخلق ذلك وييسره فلم يحصل ما يحبه ويرضاه إلا بقدرته ومشيئته. وهذا ظاهر على مذهب أهل السنّة والجماعة الذين يقرون بأن الله هو المنعم على عباده بالإيمان، بخلاف القدرية والمخلوق قد يحصل له ما يحبه بفعل غيره. ومنها أن الرب تعالى أمر العباد بما يصلحهم ونهاهم عما يفسدهم كما قال قتادة: إن الله لم يأمر العباد بما أمرهم لحاجته إليهم، ولا ينهاهم عما نهاهم عنه بخلا عليهم، بل أمرهم بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم بخلاف المخلوق الذي يأمر غيره بما يحتاج إليه وينهاه عما ينهاه بخلا عليه، وهذا أيضاً ظاهر على مذهب السلف وأهل السنّة الذين يثبتون حكمته ورحمته ويقولون: إنه لم يأمر العباد إلا بخير ينفعهم ولم ينههم إلا عن شر يضرهم. بخلاف المجبرة الذين يقولون: إنه قد يأمرهم بما يضرهم وينهاهم عما ينفعهم ومنها أنه سبحانه هو المنعم بإرسال الرسول وإنزال الكتب، وهو المنعم بالقدرة والحواس وغير ذلك مما به يحصل العلم والعمل الصالح، وهو الهادي لعباده، فلا حول ولا قوة إلا به. ولهذا قال أهل الجنة: (٧): ﴿ **الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا**

---

(١) أي كما تنقص الإبرة من البحر إذا غمست فيه وأخرجت منه.

بالحق ﴾ وليس يقدر المخلوق على شيء من ذلك. ومنها أن نعمه على عباده أعظم من أن تحصى، فلو قدر أن العبادة جزاء النعمة لم تقم العبادة بشكر قليل منها، فكيف والعبادة من نعمته أيضاً. ومنها أن العباد لا يزالون مقصرين محتاجين إلى عفوه ومغفرته، فلن يدخل أحد الجنة بعمله وما من أحد إلا وله ذنوب يحتاج فيها إلى مغفرة لها (٣٥: ٤٥): ﴿ **ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة** ﴾ وقوله ﷺ: «لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله» لا يناقض قوله تعالى (٣٢: ١٧ و٤٦: ١٤: ٥٦: ٢٤): ﴿ **جزاء بما كانوا يعملون** ﴾ فإن المنفي نفي بباء المقابلة والمعارضة كما يقال بعت هذا بهذا، وما أثبت أثبت بباء السبب، فالعمل لا يقابل الجزاء وإن كان سبباً للجزاء، ولهذا من ظن أنه قام بما يجب عليه وأنه لا يحتاج إلى مغفرة الرب تعالى وعفوه فهو ضال، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لن يدخل أحد الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل «وروي» بمغفرته. «ومن هذا أيضاً الحديث الذي في السنن عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم. ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيراً من أعمالهم» الحديث.

ومن قال: جعل للمخلوق على الله حق فهو صحيح إذا أراد به الحق الذي أخبر الله بوقوعه، فإن الله صادق لا يخلف الميعاد، وهو الذي أوجبه على نفسه بحكمته وفضله ورحمته. وهذا المستحق لهذا الحق إذا سأل الله تعالى به يسأل الله تعالى إنجاز وعده، أو يسأله بالأسباب التي علق الله بها المشيئات كالأعمال الصالحة، فهذا مناسب، أما غير المستحق لهذا الحق إذا سأله بحق ذلك الشخص فهو كما سأله بجاه ذلك الشخص، وذلك سؤال الله بأسمائه وصفاته التي تقتضي ما يفعله بالعباد من الهدي والرزق والنصر فهذا أعظم ما يسأل الله تعالى به. فقول المنازع: «لا يسأل بحق الأنبياء، فإنه لا حق للمخلوق على الخالق، ممنوع، فإنه قد ثبت في

الصحيحين حديث معاذ الذي تقدم إيراده، وقال تعالى: (٦: ٥٤): ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾، (٣٠: ٤٧): ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾. فيقال للمنازع: الكلام في هذا في مقامين: أحدهما في حق العباد على الله، والثاني في سؤاله بذلك الحق. أما الأول فلا ريب أن الله تعالى وعد المطيعين بأن يثيبهم ووعد السائلين بأن يجيبهم، وهو الصادق الذي لا يخلف الميعاد، قال الله تعالى: (٤: ١٢٢): ﴿وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلاً﴾، (٣٠: ٦): ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾، (١٤: ٤٧): ﴿فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله﴾ فهذا مما يجب وقوعه بحكم الوعد باتفاق المسلمين. وتنازعوا: هل عليه واجب بدون ذلك؟ على ثلاثة أقوال ـ كما تقدم ـ قيل: لا يجب لأحد عليه حق بدون ذلك، وقيل: بل يجب عليه واجبات ويحرم عليه محرمات بالقياس على عباده، وقيل هو أوجب على نفسه وحرم على نفسه، فيجب عليه ما أوجبه على نفسه، ويحرم عليه ما حرمه على نفسه كما ثبت في الصحيح من حديث أبي ذرّ كما تقدم والظلم ممتنع منه باتفاق المسلمين، لكن تنازعوا في الظلم الذي لا يقع فقيل: هو الممتنع وكل ممكن يمكن أن يفعله لا يكون ظلماً، لأن الظلم إما التصرف في ملك الغير، وإما مخالفة الأمر الذي يجب عليه طاعته وكلاهما ممتنع منه. وقيل بل ما كان ظلماً من العباد فهو ظلم منه. وقيل: الظلم وضع الشيء في غير موضعه فهو سبحانه لا يظلم الناس شيئاً قال تعالى: (٢٠: ١١٣): ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً﴾ قال المفسرون: هو أن يحمل عليه سيئات غيره ويعاقب بغير ذنبه، والهضم أن يهضم من حسناته. وقال تعالى: (٤: ٤٠): ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً﴾، (١١: ١٠١): ﴿وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم﴾.

أما المقام الثاني فإنه يقال: ما بين الله ورسوله أنه حق للعباد على

الله فهو حق، لكن الكلام في السؤال بذلك، فيقال: إن كان الحق الذي سأل به سبباً لإجابة السؤال حسن السؤال به كالحق الذي يجب لعابديه وسائليه، وأما إذا قال السائل: بحق فلان وفلان، فأولئك إذا كان لهم عند الله حق أن لا يعذبهم وأن يكرمهم بثوابه ويرفع درجاتهم ـ كما وعدهم بذلك وأوجبه على نفسه ـ فليس في استحقاق أولئك ما استحقوه من كرامة الله ما يكون سبباً لمطلوب هذا السائل، فإن ذلك استحق ما استحقه بما يسره الله له من الإيمان والطاعة. وهذا لا يستحق ما استحقه ذلك، فليس في إكرام الله لذلك سبب يقتضي أجابة هذا. وإن قال: السبب هو شفاعته ودعاؤه فهذا حق إذا كان قد شفع له ودعا له، وإن لم يشفع له ولم يدع له لم يكن هناك سبب. وإن قال: السبب هو محبتي له وإيماني به وموالاتي له، فهذا سبب شرعي وهو سؤال الله وتوسل إليه بإيمان هذا السائل ومحبته لله ورسوله وطاعته لله ورسوله، لكن يجب الفرق بين المحبة لله والمحبة مع الله: فمن أحب مخلوقاً كما يحب الخالق فقد جعله نداً لله، وهذه المحبة تضره ولا تنفعه. وأما من كان الله تعالى أحب إليه مما سواه، وأحب أنبياءه وعباده الصالحين له فحبه لله تعالى هو أنفع الأشياء والفرق بين هذين من أعظم الأمور. فإن قيل: إذا كان التوسل بالإيمان به ومحبته وطاعته على وجهين ـ تارةً يتوسل بذلك إلى ثوابه وجنته (وهذا أعظم الوسائل)، وتارةً يتوسل بذلك في الدعاء كما ذكرتم نظائره ـ فيحمل قول القائل: أسألك بنبيّك محمد، على أنه أراد: إني أسألك بإيماني به وبمحبته، وأتوسل إليك بإيماني به ومحبته، ونحو ذلك، وقد ذكرتم أن هذا جائز بلا نزاع. قيل: من أراد هذا المعنى فهو مصيب في ذلك بلا نزاع[1] وإذا حمل على هذا المعنى لكلام من توسل بالنبي ﷺ بعد مماته من السلف كما نقل عن بعض

---

(١) إن إرادة هذا المعنى تصور هكذا: اللهم اجعل إيماني بنبيك ﷺ وأتباعي له ومحبتي إياه وسيلة وسبباً لدخول الجنة مثلاً، أي بأن يكون هذا مقبولاً عندك. ولكن لا يأتي مثل هذا التوسل لشفاء المرضى وسعة الرزق فإن الإيمان والإتباع ليس من أسباب الشقاء، وإنما أسبابه المعالجة واستعمال الأدوية كما هو مجرب وورد به الحديث.

الصحابة والتابعين وعن الإمام أحمد وغيره كان هذا حسناً وحينئذٍ فلا يكون في المسألة نزاع، ولكن كثير من العوام يطلقون هذا اللفظ ولا يريدون هذا المعنى، فهؤلاء الذين أنكر عليهم من أنكر وهذا كما أن الصحابة كانوا يريدون بالتوسل به بالتوسل بدعائه وشفاعته وهذا جائز بلا نزاع، ثم إن أكثر الناس في زماننا لا يريدون هذا المعنى بهذا اللفظ.

فإن قيل: فقد يقول الرجل لغيره بحق الرحم، قيل: الرحم توجب على صاحبها حقاً لذي الرحم كما قال الله تعالى: (٤: ١): ﴿ **واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام** ﴾ وقال النبي ﷺ: «الرحم شجنة من الرحمن من وصلها وصله الله ومن قطعها قطعه الله» وقال: «لما خلق الله الرحم تعلقت بحقوى الرحمن وقالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة، فقال: ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى قد رضيت». وقال ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا الرحمن، خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته»، وقد روى عن علي أنه كان إذا سأله ابن أخيه بحق جعفر أبيه أعطاه لحق جعفر على علي. وحقّ ذي الرحم باقٍ بعد موته كما في الحديث أن رجلاً قال: يا رسول الله هل بقي من بر أبوي شيء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: «نعم الدعاء لهما والاستغفار لهما، وإنفاذ وعدهما من بعدهما، وصلة رحمك التي لا رحم لك إلا من قبلهما»، وفي الحديث الآخر حديث ابن عمر: «إن» «من أبر البر أن يصل الرجل أهل ودّ أبيه بعد أن يولي»[1] فصلة[2] أقارب الميت وأصدقائه بعد موته هو من تمام بره.

والذي قاله أبو حنيفة وأصحابه وغيرهم من العلماء ـ من أنه لا يجوز أن يسأل الله تعالى بمخلوق: لا بحق الأنبياء ولا غير ذلك ـ يتضمن شيئين

---

(١) يقال: تولى الرجل، إذا ذهب والمراد به هنا موته. والحديث أخرجه مسلم ٢٥٥٢ وأبو داود ٥١٤٣ وغيرهما.

(٢) في النسخ المطبوعة «فصلة» وهو تصحيف يوهم أنه من تمام الحديث.

كما تقدم: أحدهما الإقسام على الله سبحانه وتعالى به، وهذا منهي عنه عند جماهير العلماء كما تقدم، كما ينهي أن يقسم على الله بالكعبة والمشاعر باتفاق العلماء. والثاني السؤال به فهذا يجوزه طائفة من الناس، ونقل في ذلك آثار من بعض السلف وهو موجود في دعاء كثير من الناس لكن ما روي عن النبي ﷺ في ذلك كله ضعيف بل موضوع. وليس عنه حديث ثابت قد يظن أن لهم فيه حجة، إلا حديث الأعمى الذي علمه أن يقول: «أسألك وأتوجه إليك بنبيّك محمد نبي الرحمة»، وحديث الأعمى لا حجة لهم فيه، فإنه صريح في أنه إنما توسل بدعاء النبي ﷺ وشفاعته، وهو طلب من النبي ﷺ الدعاء، وقد أمره النبي ﷺ أن يقول: اللهم شفعه في «ولهذا ردّ الله عليه بصره لما دعا له النبي ﷺ، وكان ذلك مما يعد من آيات النبي ﷺ. ولو توسل غيره من العميان الذين لم يدع لهم النبي ﷺ بالسؤال به لم تكن حالهم كحاله».

ودعاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في الاستسقاء المشهور بين المهاجرين والأنصار وقوله: «اللهم إنا كنّا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبيّنا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبيّنا» يدل على أن التوسل المشروع عندهم هو التوسل بدعائه وشفاعته لا السؤال بذاته، إذ لو كان هذا مشروعاً لم يعدل عمر والمهاجرون والأنصار عن السؤال بالرسول إلى السؤال بالعباس، وساغ النزاع في السؤال بالأنبياء والصالحين دون الإقسام بهم لأن بين السؤال والإقسام فرقاً، فإن السائل متضرع ذليل يسأل بسبب يناسب الإجابة، والمقسم أعلى من هذا فإنه طالب مؤكد طلبه بالقسم والمقسم لا يقسم إلا على من يرى أنه يبر قسمه، فإبرار القسم خاص ببعض العباد، وأما إجابة السائلين فعام، فإن الله يجيب دعوة المضطر ودعوة المظلوم وإن كان كافراً وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من داع يدعو الله بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى خصال ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخر له من الخير مثلها، وإما أن يصرف عنه من الشر مثلها قالوا: يا رسول الله إذن نكثر. قال: «الله أكثر».

وهذا التوسل بالأنبياء بمعنى السؤال بهم ـ وهو الذي قال أبو حنيفة وأصحابه وغيرهم أنه لا يجوز ليس في المعروف من مذهب مالك ما يناقض ذلك، فضلاً أن يجعل هذا من مسائل السبب فمن نقل عن مذهب مالك: أنه جوز التوسل به بمعنى الإقسام به أو السؤال به فليس معه في ذلك نقل غن مالك وأصحابه فضلاً عن أن يقول مالك: إن هذا سب للرسول أو تنقص به. بل المعروف عن مالك أنه كره للداعي أن يقول: يا سيدي سيدي، وقال: قل كما قالت الأنبياء يا رب يا رب يا كريم. وكره أيضاً أن يقول: يا حنان يا منان. فإنه ليس بمأثور عنه. فإذا كان مالك يكره مثل هذا الدعاء إذ لم يكن مشروعاً عنده، فكيف يجوز عنده أن يسأل الله بمخلوق نبيّاً كان أو غيره، وهو يعلم أن الصحابة لما أجدبوا عام الرمادة لم يسألوا الله بمخلوق، لا نبي ولا غيره، بل قال عمر: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبيّنا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبيّنا فاسقنا. فيسقون». وكذلك ثبت عن ابن عمر وأنس وغيرهما أنهم كانوا إذا أجدبوا إنما يتوسلون بدعاء النبي ﷺ واستسقائه، لم ينقل عن أحد منهم أنه كان في حياته ﷺ سأل الله تعالى بمخلوق، لا به ولا بغيره، لا في الاستسقاء ولا غيره. وحديث الأعمى سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى. فلو كان السؤال به معروفاً عند الصحابة لقالوا لعمر: إن السؤال والتوسل به أولى من السؤال والتوسل بالعباس، فلم نعدل عن الأمر المشروع الذي كنا نفعله في حياته وهو التوسل بأفضل الخلق إلى أن نتوسل ببعض أقاربه، وفي ذلك ترك السنّة المشروعة وعدول عن الأفضل وسؤال الله تعالى بأضعف السببين مع القدرة على أعلاهما؟ ونحن مضطرون غاية الاضطرار في عام الرمادة الذي يضرب به المثل في الجدب. والذي فعله عمر فعل مثله معاوية بحضرة من معه من الصحابة والتابعين، فتوسلوا بيزيد بن الأسود الجرشي[1] كما توسل عمر بالعباس. وكذلك ذكر الفقهاء من أصحاب

---

(١) قال فيه ابن حبان في (كتاب الثقات): كان من العباد الخشن. له ترجمة في الإصابة (٣: ٦٧٣ طبعة السلطان عبد الحفيظ) وورد فيها خبر الاستسقاء به.

الشافعي وأحمد وغيرهم أنه يتوسل في الاستسقاء بدعاء أهل الخير والصلاح، قالوا: وإن كان من أقارب رسول الله ﷺ فهو أفضل، اقتداء بعمر. ولم يقل أحد من أهل العلم أنه يسأل الله تعالى في ذلك لا بنبي ولا بغير نبي. وكذلك من نقل عن مالك أنه جوز سؤال الرسول أو غيره بعد موتهم أو نقل ذلك عن إمام من أئمة المسلمين ـ غير مالك ـ كالشافعي وأحمد وغيرهما فقد كذب عليهم، ولكن بعض الجهال ينقل هذا عن مالك ويستند إلى حكاية مكذوبة عن مالك، ولو كانت صحيحة لم يكن التوسل الذي فيها هو هذا بل هو التوسل بشفاعته يوم القيامة، ولكن من الناس من يحرف نقلها، وأصلها ضعيف كما سنبينه إن شاء الله تعالى، والقاضي عياض يذكرها في كتابه في باب زيارة قبره بل ذكر هناك ما هو المعروف عن مالك وأصحابه وإنما ذكرها في سياق أن حرمة النبي ﷺ بعد موته، وتوقيره وتعظيمه لازم كما كان حال حياته، وذلك عند ذكره وذكر حديثه وسنّته وسماع اسمه وذكر عن مالك أنه سئل عن أيوب السختياني فقال: ما حدّثتكم عن أحد إلا وأيوب أفضل منه. قال: وحج حجتين فكنت أرمقه فلا أسمع منه غير أنه كان إذا ذكر النبي ﷺ بكى حتى أرحمه، فلما رأيت منه ما رأيت وإجلاله للنبي ﷺ كتبت عنه. وقال مصعب بن عبد الله: كان مالك إذا ذكر النبي ﷺ يتغير لونه وينحني حتى يصعب ذلك على جلسائه. فقيل له يوماً في ذلك فقال: لو رأيتم ما رأيت لما أنكرتم علي ما ترون، لقد كنت أرى محمد بن المنكدر ـ وكان سيد القراء ـ لا نكاد نسأله عن حديث أبداً إلا يبكي حتى نرحمه، ولقد كنت أرى جعفر بن محمد ـ وكان كثير الدعابة والتبسم ـ فإذا ذكر عنده النبي ﷺ اصفر لونه، وما رأيته يحدث عن رسول الله ﷺ إلا على طهارة. ولقد اختلفت إليه زماناً فما كنت أراه إلا على ثلاث خصال: إما مصلياً، وإما صامتاً، وإما يقرأ القرآن. ولا يتكلم فيما لا يعنيه، وكان من العلماء والعباد الذين يخشون الله. ولقد كان عبد الرحمن بن القاسم يذكر النبي ﷺ فينظر إلى لونه كأنه نزف منه الدم وقد جف لسانه في فمه هيبة لرسول الله ﷺ ولقد كنت آتي عامر بن عبد الله بن

الزبير فإذا ذكر عنده النبي ﷺ بكى حتى لا يبقى في عينيه دموع، ولقد رأيت الزهري ـ وكان من أهنأ الناس وأقربهم ـ فإذا ذكر عنده النبي ﷺ فكأنه ما عرفك ولا عرفته. ولقد كنت آتي صفوان بن سليم وكان من المتعبدين المجتهدين، فإذا ذكر النبي ﷺ بكى فلا يزال يبكي حتى يقوم الناس ويتركوه.

وهذا كله نقله القاضي عياض من كتب أصحاب مالك المعروفة، ثم ذكر الحكاية بإسناد غريب منقطع رواها عن غير واحد إجازة، قالوا: حدّثنا أبو العباس أحمد بن عمر بن دلهات قال حدّثنا أبو الحسن علي بن فهر، ثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن الفرج، ثنا أبو الحسن عبد الله بن المنتاب، ثنا يعقوب بن إسحاق بن أبي إسرائيل، ثنا ابن حميد قال: ناظر أبو جعفر أمير المؤمنين مالكاً في مسجد رسول الله ﷺ، فقال له مالك: يا أمير المؤمنين، لا ترفع صوتك في هذا المسجد، فإن الله أدب قوماً فقال: (٤٩ : ٢): ﴿ **لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي** ﴾ الآية، ومدح قوماً فقال: (٤٩ : ٣): ﴿ **إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله** ﴾ الآية، وذم قوماً فقال: (٤٩ : ٤) ﴿ **إن الذين ينادونك من وراء الحجرات** ﴾ الآية وإن حرمته ميتاً كحرمته حياً. فاستكان لها أبو جعفر، فقال: يا أبا عبد الله، استقبل القبلة وادعو؟ أم استقبل رسول الله ﷺ؟ فقال: ولم تصرف وجهك عنه وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله يوم القيامة؟ بل استقبله واستشفع به فيشفعك الله، قال الله تعالى: (٤ : ٦٤): ﴿ **ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً** ﴾.

قلت وهذه الحكاية منقطعة فإن محمد بن حميد الرازي لم يدرك مالكاً ولا سيما في زمن أبي جعفر المنصور، فإن أبا جعفر توفي بمكة سنة ثمان وخمسين ومائة وتوفي مالك سنة تسع وسبعين ومائة. وتوفي محمد بن حميد الرازي سنة ثمان وأربعين ومائتين ولم يخرج من بلده

حين رحل في طلب العلم إلا وهو كبير مع أبيه، وهو مع هذا ضعيف عند أكثر أهل الحديث، كذبه أبو زرعة وابن واره، وقال صالح بن محمد الأسدي: ما رأيت أحداً أجرأ على الله منه وأحذق بالكذب منه، وقال يعقوب بن شيبة. كثير المناكير. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال ابن حيان: ينفرد عن الثقات بالمقلوبات. وآخر من روى الموطأ عن مالك هو أبو مصعب وتوفي سنة اثنتين وأربعين ومائتين. وآخر من روى عن مالك على الإطلاق هو أبو حذيفة أحمد بن إسماعيل السهمي توفي سنة تسع وخمسين ومائتين وفي الإسناد أيضاً من لا يعرف حاله. وهذه الحكاية لم يذكرها أحد من أصحاب مالك المعروفين بالأخذ عنه، ومحمد بن حميد ضعيف عند أهل الحديث إذا أسند فكيف إذا أرسل حكاية لا تعرف إلا من جهته هذا إن ثبتت عنه، وأصحاب مالك متفقون على أنه يمثل هذا النقل لا يثبت عن مالك قول له في مسألة في الفقه، بل إذا روى عنه الشاميون كالوليد بن مسلم ومروان بن محمد الطاطري ضعّفوا رواية هؤلاء، وإنما يعتمدون على رواية المدنيين والمصريين، فكيف بحكاية تناقض مذهبه المعروف عنه من وجوه رواها واحد من الخراسانيين لم يدركه وهو ضعيف عند أهل الحديث.

مع أن قوله: «وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله يوم القيامة إنما يدل على توسل آدم وذريته به يوم القيامة، وهذا هو التوسل بشفاعته يوم القيامة، وهذا حق كما جاءت به الأحاديث الصحيحة حين يأتي الناس يوم القيامة آدم ليشفع لهم فيردهم آدم إلى نوح ثم يردهم نوح إلى إبراهيم وإبراهيم إلى موسى وموسى إلى عيسى ويردهم عيسى إلى محمد ﷺ فإنه كما قال: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة ولا فخر، ولكنها مناقضة لمذهب مالك المعروف من وجوه: (أحدها)» قوله: «استقبل القبلة وادعو، أم استقبل رسول الله وأدعو» فقال: «ولم تصرف وجهك عنه وهو

وسيلتك ووسيلة أبيك آدم». فإن المعروف عن مالك وغيره من الأئمة وسائر السلف من الصحابة والتابعين أن الداعي إذا سلم على النبي ﷺ ثم أراد أن يدعو لنفسه فإنه يستقبل القبلة ويدعو في مسجده، ولا يستقبل القبر ويدعو لنفسه، بل إنما يستقبل القبر عند السلام على النبي ﷺ والدعاء له. هذا قول أكثر العلماء كمالك في إحدى الروايتين والشافعي وأحمد وغيرهم. وعند أصحاب أبي حنيفة لا يستقبل القبر وقت السلام عليه أيضاً. ثم منهم من قال: يجعل الحجرة على يساره ـ وقد رواه ابن وهب عن مالك ـ ويسلم عليه، ومنهم من قال: بل يستدبر الحجرة ويسلم عليه وهذا هو المشهور عندهم، ومع هذا فكره مالك أن يطيل القيام عند القبر. لذلك قال القاضي عياض في المبسوط عن مالك قال: «لا أرى أن يقف عند قبر النبي ﷺ يدعو، ولكن يسلم ويمضي» قال وقال نافع: كان ابن عمر يسلم على القبر رأيته مائة مرة أو أكثر يجيء إلى القبر فيقول: السلام على النبي ﷺ السلام على أبي بكر، السلام على أبي. ثم ينصرف. ورؤي واضعاً يده على مقعد النبي ﷺ من المنبر ثم وضعها على وجهه. قال: وعن ابن أبي قسيط والقعنبي كان أصحاب النبي ﷺ إذا خلا المسجد جسوا برمانة المنبر التي تلقاء[1] القبر بميامنهم، ثم استقبلوا القبلة يدعون. قال: وفي الموطأ من رواية يحيى بن يحيى الليثي أنه كان ـ يعني ابن عمر ـ يقف على قبر النبي ﷺ فيصلي على النبي ﷺ وعلى أبي بكر وعمر، وعند ابن القاسم والقعنبي: ويدعو لأبي بكر وعمر قال مالك في رواية ابن وهب: يقول السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، وقال في المبسوط: ويسلم على أبي بكر وعمر. قال أبو الوليد الباجي: وعندي أن يدعو للنبي ﷺ بلفظ الصلاة ولأبي بكر وعمر (بلفظ السلام) لما في حديث ابن عمر من الخلاف. وهذا الدعاء يفسر الدعاء المذكور في رواية ابن وهب، قال مالك في رواية ابن وهب: إذا سلم على النبي ﷺ ودعا يقف

(١) في الأصل «تلقى» وهو تحريف من النساخ: ولعلها «تلي».

ووجهه إلى القبر لا إلى القبلة ويدنو ويسلم ولا يمس القبر. فهذا هو السلام عليه والدعاء له بالصلاة عليه كما تقدم تفسيره، وكذلك كل دعاء ذكره أصحابه كما ذكر ابن حبيب في الواضحة وغيره قال: وقال مالك في المبسوط: وليس يلزم من دخل المسجد وخرج من أهل المدينة الوقوف بالقبر، وإنما ذلك للغرباء. وقال فيه أيضاً: ولا بأس لمن قدم من سفر أو خرج إلى سفر أن يقف على قبر النبي ﷺ فيصلي عليه ويدعو له ولأبي بكر وعمر. قيل له فإن ناساً[1] من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه يفعلون ذلك في اليوم مرة أو أكثر، وربما وقفوا في الجمعة أو الأيام المرة والمرتين أو أكثر عند القبر فيسلمون ويدعون ساعة. فقال مالك: لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك، ويكره إلا لمن جاء من سفر أو أراده[2]. قال ابن القاسم: ورأيت أهل المدينة إذا خرجوا منها أو دخلوا أتوا القبر فسلموا. قال ولذلك رأي. قال أبو الوليد الباجي: ففرّق بين أهل المدينة والغرباء، لأن الغرباء قصدوا لذلك وأهل المدينة مقيمون بها لم يقصدوها من أجل القبر والتسليم. قال: وقال رسول الله ﷺ «اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد»، «واشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» قال: وقال النبي ﷺ «لا تجعلوا قبري عيداً». قال ومن كتاب أحمد بن شعبة فيمن وقف بالقبر لا يلتصق به ولا يمسه ولا يقف عنده طويلاً وفي (العتبية) يعني عن مالك: يبدأ الركوع قبل السلام في مسجد النبي ﷺ[3] وأحب مواضع التنقل فيه مصلى النبي ﷺ حيث

---

(١) في الأصل «فان ناس» وهو من تحريف النساخ.

(٢) في هذا النقل حجة علي مبتدعي الاختلاف إلى القبر الأشرف وسائر قبور الأنبياء والصالحين المرة بعد المرة دعاء الله والتبرك به دعاء أصحاب القبور أنفسهم.

(٣) أي يقدم صلاة تحية المسجد على الزيارة.

العمود المخلق، وأما في الفريضة فالتقدم إلى الصفوف. قال: والتنفل فيه للغرباء أحب إلي من التنفل في البيوت...

فهذا قول مالك وأصحابه وما نقلوه عن الصحابة يبين أنهم لم يكونوا يقصدون القبر إلا للسلام على النبي ﷺ والدعاء له. وقد كره مالك إطالة القيام لذلك، وكره أن يفعله أهل المدينة كلما دخلوا المسجد وخرجوا منه، وإنما يفعل ذلك الغرباء ومن قدم من سفر أو خرج له، فإنه تحية للنبي ﷺ. فأما إذا قصد الرجل الدعاء لنفسه فإنما يدعو في مسجده مستقبل القبلة كما ذكروا ذلك عن أصحاب النبي ﷺ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة أنه فعل ذلك عند القبر بل ولا أطال الوقوف عند القبر للدعاء للنبي ﷺ، فكيف بدعائه لنفسه؟.

وأما دعاء الرسول وطلب الحوائج منه وطلب شفاعته عند قبره أو بعد موته فهذا لم يفعله أحد من السلف، ومعلوم أنه لو كان قصد الدعاء عند القبر مشروعاً لفعله الصحابة والتابعون، وكذلك السؤال به، فكيف بدعائه وسؤاله بعد موته؟ فدل ذلك على أن ما في الحكاية المنقطعة من قوله «استقبله واستشفع به» كذب على مالك مخالف لأقواله وأقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم التي يفعلها مالك وأصحابه ونقلها سائر العلماء، إذا كان أحد منهم لم يستقبل القبر للدعاء لنفسه فضلاً عن أن يستقبله ويستشفع به يقول له يا رسول الله أشفع لي أو أدع لي، أو يشتكي إليه المصائب «فى» الدين والدنيا، أو يطلب منه أو من غيره من الموتى من الأنبياء والصالحين أو من الملائكة الذين لا يراهم أن يشفعوا له، أو يشتكي إليهم المصائب، فإن هذا كله من فعل النصارى وغيرهم من المشركين ومن ضاهاهم من مبتدعة هذه الأمة، ليس هذا من فعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، ولا مما أمر به أحد من أئمة المسلمين، وإن كانوا يسلمون عليه إذ كان يسمع السلام عليه من القريب ويبلغ سلام البعيد. وقد احتج أحمد

وغيره بالحديث الذي رواه أحمد وأبو داود بإسناد جيد من حديث حيوة بن شريح المصري حدثنا أبو صخر عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما من أحد يسلم علي إلا ردّ الله علي روحي حتى أردّ عليه السلام».

وعلى هذا الحديث اعتمد الأئمة في السلام عليه عند قبره صلوات الله وسلامه عليه. فإن أحاديث زيارة قبره كلها ضعيفة لا يعتمد على شيء منها في الدين. ولهذا لم يرو أهل الصحاح والسنن شيئاً منها، وإنما يرويها من يروي الضعاف كالدار قطني والبزار وغيرهما وأجود حديث فيها ما رواه عبد الله بن عمر العمري وهو ضعيف والكذب ظاهر عليه ـ مثل قوله: «من زارني بعد مماتي فكأنما زارني في حياتي» فإن هذا كذبه ظاهر مخالف لدين المسلمين، فإن من زاره في حياته وكان مؤمناً به كان من أصحابه لا سيما إن كان من المهاجرين إليه المجاهدين معه، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»[1] أخرجاه في الصحيحين. والواحد من بعد الصحابة لا يكون مثل الصحابة بأعمال مأمور بها واجبة كالحج والجهاد والصلوات الخمس والصلاة عليه، فكيف بعمل ليس بواجب باتفاق المسلمين، بل ولا شرع السفر إليه، بل هو منهي عنه.

وأما السفر إلى مسجده للصلاة فيه والسفر إلى المسجد الأقصى للصلاة فيه فهو مستحب، والسفر إلى الكعبة للحج فواجب. فلو سافر أحد السفر الواجب والمستحب لم يكن مثل واحد من الصحابة الذين سافروا إليه في حياته، فكيف بالسفر المنهى عنه؟ وقد اتفق الأئمة على أنه لو نذر أن يسافر إلى قبره صلوات الله وسلامه عليه أو قبر غيره من

---

(١) المد: ما يملأ راحة الكفين من الرجل المعتدل ويستعمل للحبوب وأمثالها. ونصيفه: نصفه.

الأنبياء والصالحين لم يكن عليه أن يوفي بنذره بل ينهي عن ذلك. ولو نذر السفر إلى مسجده والمسجد الأقصى للصلاة فيه قولان للشافعي، أظهرهما عنه يجب ذلك، وهو مذهب مالك وأحمد. والثاني لا يجب وهو مذهب أبو حنيفة، لأن من أصله أنه لا يجب من النذر إلا ما كان واجباً بالشرع، وإتيان هذين المسجدين ليس واجباً بالشرع فلا يجب بالنذر عنده. وأما الأكثرون فيقولون هو طاعة لله، وقد ثبت في صحيح البخاري عن النبي ﷺ أنه قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه» وأما السفر إلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين فلا يجب بالنذر عند أحد منهم لأنه ليس بطاعة، فكيف يكون من فعل هذا كواحد من أصحابه؟ وهذا مالك كره أن يقول الرجل: زرت قبر رسول الله ﷺ، واستعظمه. وقد قيل أن ذلك ككراهية زيارة القبور، وقيل لأن الزائر أفضل من المزور، وكلاهما ضعيف عند أصحاب مالك. والصحيح أن ذلك لأن لفظ زيارة القبر يحمل يدخل فيها الزيارة البدعية التي هي من جنس الشرك، فإن زيارة قبور الأنبياء وسائر المؤمنين على وجهين كما تقدم ذكره: زيارة شرعية، وزيارة بدعية. فالزيارة الشرعية يقصد بها السلام عليهم والدعاء لهم كما يقصد الصلاة على أحدهم إذا مات فيصلي عليه صلاة الجنازة، فهذه الزيارة الشرعية والثاني أن يزورها كزيارة المشركين وأهل البدع لدعاء الموتى وطلب الحاجة منهم، أو لاعتقاده أن الدعاء عند قبر أحدهم أفضل من الدعاء في المساجد والبيوت، أو أن الإقسام بهم على الله وسؤاله سبحانه بهم أمر مشروع يقتضي إجابة الدعاء، فمثل هذه الزيارة بدعة منهي عنها. فإذا كان لفظ «الزيارة» مجملاً حقاً وباطلاً عدل عنه إلى لفظ لا لبس فيه كلفظ «السلام» عليه، ولم يكن لأحد أن يحتج على مالك بما روي في زيارة قبره أو زيارته بعد موته، فإن هذه كلها أحاديث ضعيفة بل موضوعة، لا يحتج بشيء منها في أحكام الشريعة.

والثابت عنه ﷺ أنه قال: «ما بين (بيتي) ومنبري روضة من رياض

الجنة»، هذا هو الثابت في الصحيح، ولكن بعضهم رواه بالمعنى فقال: «قبري». وهو ﷺ حين قال: «هذا القول لم يكن قد قبر بعد صلوات الله وسلامه عليه»، ولهذا لم يحتج بهذا أحد من الصحابة، إنما تنازعوا في موضع دفنه، ولو كان هذا عندهم لكان نصاً في محل النزاع، ولكن دفن في حجرة عائشة في الموضع الذي مات فيه، بأبي هو وأمي صلوات عليه وسلامه. ثم لما وسع المسجد في خلافة الوليد بن عبد الملك وكان نائبه على المدينة عمر بن عبد العزيز أمره أن يشتري الحجر[1] ويزيدها في المسجد، وكان الحجر من جهة المشرق والقبلة فزيدت في المسجد ودخلت حجرة عائشة في المسجد من حينئذٍ، وبنوا الحائط البراني مسنماً محرفاً، فإنه ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي مرثد الغنوي أنه قال: ﷺ «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها» لأن ذلك يشبه السجود لها، وإن كان المصلي إنما يقصد الصلاة لله تعالى. وكما نهى عن اتخاذها مساجد نهى عن قصد الصلاة عندها، وإن كان المصلي إنما يقصد الصلاة لله سبحانه والدعاء له. فمن قصد قبور الأنبياء والصالحين لأجل الصلاة والدعاء عندها فقد قصد نفس الحرام الذي سدّ الله ورسوله ذريعته، وهذا بخلاف السلام المشروع حسبما تقدم.

انتهى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية.

الإيمان بالغيب:

الغيب في معناه العام بالنسبة للناس. هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يبلغ إليه مجال عمل العقل الباحث عن الغيب وإنما يقع للمؤمنين بالله وحياً من الله إلى رسله إليهم سواء مما غاب عنهم

---

(١) أي حجر أمهات المؤمنين المجاورة يومئذٍ للمسجد النبوي ثم دخلت فيه عند توسيعه.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية (مجموع فتاوى شيخ الإسلام) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي جـ ١١ صفحات ١١٤ ـ ١١٥.

من حقائق وأنباء الأولين أو مما هو غائب من أنباء المستقبل القريب والبعيد.

من هذا الغيب الذي أوحى الله به إلى رسوله قبل وقوعه نبأ انتصار الروم على الفرس وكانت الحروب الدائرة بينهم منذ بعثة الرسول تهدد خطوط تجارة قريش من الشام إلى اليمن وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ **ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذٍ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم** ﴾[1].

كذلك كان من الغيب الذي وقع العلم به للمؤمنين قبل وقوعه فيما أوصى به إلى رسله وعلمهم بعلمه ما كان من تأويل يوسف لرؤيا الملك وذلك فيما جاء به القرآن الكريم في قوله تعالى على لسان يوسف من غيب السنوات القادمة كما علمه الله.

قال الله تعالى: ﴿ **قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون** ﴾[2].

مثل هذه الأنباء كانت غيباً قبل أن يخبر عنها رسل الله حتى إذا ما أخبروا بها من وحي الله لهم لم تعد غيباً حتى قبل وقوعها في فترة انتصارها وإلى هذا المعنى يشير القرآن الكريم في قوله تعالى إلى رسوله الأمين: ﴿ **تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين** ﴾[3].

---

(١) سورة الروم الآيات ١ ـ ٥.

(٢) سورة يوسف الآيات ٤٧ ـ ٤٩.

(٣) سورة هود الآية رقم ٤٩.

الخشية بالغيبة:

في ضوء هذا المعنى العام لكلمة الغيب في القرآن الكريم يأتي الجواب عن معنى كلمة الغيب في قوله تعالى: ﴿ **إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير** ﴾[1].

إن هؤلاء الذين يخشون ربهم بالغيب هم هؤلاء الصادقون الذين إذا ذكر الله وجلّت قلوبهم وفاضت بالدمع أعينهم وهم الذين جعل الله جزاءهم أن يظلهم يوم لا ظل إلا ظله وهو يرفعهم إلى منزلة خشيته بالغيب ليكون لهم حسن الثواب والأجر الكبير.

إن هؤلاء الذين يخشون ربهم بالغيب هم في خشية من الحرمان من نعيمه وفي خشية من الوقوع في عذابه وإن لم يروا ذلك النعيم أو العذاب وإنما من إقرارهما وهما في غيب عنهم أن هؤلاء الذين رغبوا في ثواب الله وتورعوا عن عذابه لم ينتظروا حتى يروا العذاب بأعينهم فيؤمنوا كما فعل فرعون الذي ظل على الكفر والاستعلاء حتى إذا أدركه الغرق قال: ﴿ **آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل** ﴾[2].

بهذا الإيمان بالغيب تلين قلوب المؤمنين وجلودهم لذكر الله وبهذا الإيمان الصادق يخاطب الله عباده الذين كانوا وراء حجب الغيب ينتظرون ما يعلمهم الله عن طريق وحيه لرسوله فيقول جلّ شأنه: ﴿ **ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين** ﴾[3].

ويقول سبحانه: ﴿ **ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون** ﴾[4].

---

(١) سورة الملك الآية رقم ١٢.
(٢) سورة يوسف الآية رقم ٩٠.
(٣) سورة آدم الآية ١ ـ ٥.
(٤) سورة البقرة الآية ١ ـ ٣.

فالإيمان بالغيب هنا يعني الإيمان الصادق بـالله وملائكتـه وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وهذا المعنى تتحد وجوه الإيمان بالغيب التي يؤمن بها المؤمنون مع شروط صحة الإيمان على الوجه التالي: ـ

الإيمان بالله عالم الغيب والشهادة وإن كان غيباً عن مجال الحواس الإيمان بملائكته وهم غيب يصدق المؤمن به تأسيساً على إيمانه بالله تعالى.

الإيمان بكتب الله التي نزل بها وحيه إلى رسله لأنه تعقلها ورعاها وصدق بكل ما فيها من الغيب.

الإيمان برسل الله الذين كانوا بأسوتهم وآيات الله معهم مصدر اقتداء للمؤمنين بالجنة والنار والبعث بعد الموت وبيوم القيامة وكل هذا غيب[1] مصدره الإيمان بالله الذي كشف عن بعض مكنون غيبه لعباده الذين اصطفاهم لوحيه ومن هنا فإن كل ضروب الغيب التي يدعيها المتصوفة وعلى أنها من قبيل الكشف والإلهام مما كان مخبؤا في علم الله هو ضرب من الشرك والزعم الفاسد يتنافى مع قوله تعالى لرسوله الخاتم: ﴿ **قل لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء** ﴾.

(١) الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) طبع المعرفة بيروت جـ ١ صفحة ٧٨.

الواسطة بين الحق والخلق عند الصوفية

كما اتخذ النصارى ومن قبلهم اليهود لهم أرباب كفر من دون الله، فدعوا من دون الله المسيح وعزير والملائكة وسألوهم جلب المنافع ودفع المضار، بل سألوهم غفران الذنوب وهداية القلوب فعل معظم المتصوفة وقالوا: لا بدّ من واسطة بيننا وبين الله فإنا لا نقدر أن نصل إليه بغير ذلك[1] ثم انطلقوا تحت هذا الوهم وخدعوا أنفسهم بهذا الزعم وصنعوا من ضروب الخروج على دين الله ما حقق مخالفتهم لما أمر الله به وما نهى عنه.

وفي هذا الأمر خلط معظم المتصوفة خلطاً فاحشاً بين الدعاء المشروع وبين شفاعة العباد بعضهم لبعض وهي التي تكون لرغبة أو رهبة وبين الوسائط التي تكون بين الله وبين عباده من الرسل. وجعلوا الواسطة بين الحق والخلق المرتبة التي خلعوها على بعض الناس من الأحياء والأموات كواسطة في جلب المنافع ودفع المضار، وهذا هو الشرك بعينه. وعندما أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الرجلين الذين تناظرا في هذه المسألة أجاب رحمه الله حول هذه القضية بما يقطع المراء ويخزي المجادلين في آيات الله حين قال رحمه الله: (وإن

(١) ابن تيمية (الواسطة بين الحق والخلق) طبعة المكتب الإسلامي. الطبعة الرابعة صفحات ١١ ـ ١٦.

أراد بالواسطة أنه لا بدّ من واسطة في جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يكون واسطة في رزق العباد، ونصرهم وهداهم، يسألونه ذلك ويرجعون إليه فيه، فهذا من أعظم الشرك الذي كفر الله به المشركين، حيث اتخذوا من دون الله أولياء وشفعاء، يجتلبون بهم المنافع، ويدفعون بهم المضار، لكن الشفاعة لمن يأذن الله له فيها حق)، قال الله تعالى: ﴿ **الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون** ﴾ (السجدة: ٤) وقال تعالى: ﴿ **وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع** ﴾ (الأنعام: ٥١) وقال تعالى: ﴿ **وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع** ﴾ (الأنعام: ٧٠)، وقال سبحانه: ﴿ **قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا. أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً** ﴾ (الإسراء: ٥٦، ٥٧) وقال: ﴿ **قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير. ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له** ﴾ (سبأ: ٢٢، ٢٣).

وقالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون المسيح والعزير والملائكة فبين الله لهم أن الملائكة والأنبياء لا يملكون كشف الضر عنهم ولا تحويلاً، وأنهم يتقربون إلى الله ويرجون رحمته، ويخافون عذابه. وقال تعالى: ﴿ **ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبّوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيّين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون** ﴾ (آل عمران: ٧٩، ٨٠).

فبين سبحانه أن اتخاذ الملائكة والنبيّين أرباباً كفر، فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط، يدعوهم ويتوكل عليهم، ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين، وقد قال تعالى: ﴿ **وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون. ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين** ﴾ (الأنبياء: ٢٦ - ٢٩) وقال تعالى: ﴿ **لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً** ﴾ (النساء: ١٧٢): وقال تعالى: ﴿ **وقالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئاً إداً، تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا. أن دعوا للرحمن ولداً وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً. إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً. لقد أحصاهم وعدهم عداً. وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً** ﴾ (مريم: ٨٨ - ٩٥) وقال تعالى: ﴿ **ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله. قل أتنبؤن الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض، سبحانه وتعالى عما يشركون** ﴾ (يونس: ١٨) وقال تعالى: ﴿ **وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى** ﴾ (النجم: ٢٦) وقال تعالى: ﴿ **من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه** ﴾ (البقرة: ٢٥٥) وقال تعالى: ﴿ **وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يردك بخير فلا رادٍ لفضله** ﴾ (يونس: ١٠٧) وقال تعالى: ﴿ **ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسك فلا مرسل له من بعده** ﴾ (فاطر: ٢) وقال تعالى: ﴿ **قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هنّ كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هنّ ممسكات رحمته؟ قلّ حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون** ﴾

(الزمر: ٣٨) ومثل هذا كثير في القرآن.

ومن سوى الأنبياء من مشايخ العلم والدين، فمن أثبتهم وسائط بين الرسول وأمته يبلغونهم ويعلمونهم ويؤدبونهم ويقتدون بهم، فقد أصاب في ذلك.

وهؤلاء إذا أجمعوا، فإجماعهم حجة قاطعة لا يجتمعون على ضلالة، وإن تنازعوا في شيء ردوه إلى الله والرسول، إذ الواحد منهم ليس بمعصوم على الإطلاق بل كل واحد من الناس يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله ﷺ.

وقد قال النبي ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء، فإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه فقد أخذ بحظ وافر»[١].

ومن أثبتهم وسائط بين الله وبين خلقه، كالحجاب الذين بين الملك ورعيته بحيث يكونون هم يرفعون إلى الله حوائج خلقه، فالله إنما يهدي عباده ويرزقهم بتوسطهم فالخلق يسألونهم وهم يسألون الله، كما أن الوسائط عند الملوك يسألون ملوك الحوائج للناس لقربهم منهم، والناس يسألونهم أدباً منهم أن يباشروا سؤال الملك أو لأن طلبهم من الوسائط أنفع لهم من طلبهم من الملك، لكونهم أقرب إلى الملك من الطالب للحوائج.

فمن أثبتهم وسائط على هذا الوجه، فهو كافر مشرك يجب أن يستتاب فإن تاب وإلاَّ قتل وهؤلاء مشبهون لله، شبهوا المخلوق بالخالق، وجعلوا لله أنداداً.

وفي القرآن من الردّ على هؤلاء ما لا تتسع له هذه الفتوى، فإن الوسائط التي بين الملوك وبين الناس يكونون على أحد وجوه ثلاثة:

(١) رواه أبو داود وغيره بسند حسن.

إما لإخبارهم من أحوال الناس بما لا يعرفونه، ومن قال: إن الله لا يعلم أحوال عباده حتى يخبره بذلك بعض الملائكة أو الأنبياء أو غيرهم، فهو كافر، بل هو سبحانه يعلم السر وأخفى، لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء وهو السميع البصير، يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات، لا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلطه كثرة المسائل، ولا يتبرم بإلحاح الملحين.

الوجه الثاني: أن يكون الملك عاجزاً عن تدبير رعيته، ودفع أعدائه إلا بأعوان يعينونه، فلا بدّ له من أنصار وأعوان لذله وعجزه، والله سبحانه ليس له ظهير ولا ولي من الذل، قال تعالى: ﴿ **قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ومالهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير** ﴾ (سبأ ٢٢) وقال تعالى: ﴿ **وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيراً** ﴾ (الإسراء: ١١١) وكل ما في الوجود من الأسباب، فهو خالقه وربه ومليكه فهو الغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه، بخلاف الملوك المحتاجين إلى ظهرائهم، وهم في الحقيقة شركاؤهم في الملك، والله تعالى ليس له شريك في الملك بل لا إلّه إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير.

والوجه الثالث: أن يكون الملك ليس مريداً لنفع رعيته والإحسان إليهم ورحمتهم إلا بمحرك يحركه من خارج، فإذا خاطب الملك من ينصحه ويعظه، أو من يدل عليه، بحيث يكون يرجوه ويخافه، تحركت إرادة الملك وهمته في قضاء حوائج رعيته، إما لما حصل في قلبه من كلام الناصح الواعظ المشير، وإما لما يحصل من الرغبة أو الرهبة من كلام المدل عليه..

والله تعالى هو رب كل شيء ومليكه، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها وكل الأشياء إنما تكون بمشيئته وما شاء كان، ولما لم يشأ لم

يكن، وهو إذا أجرى نفع العباد بعضهم على بعض، فجعل هذا يحسن إلى هذا، ويدعو له، ويشفع فيه ونحو ذلك، فهو الذي خلق ذلك كله، وهو الذي خلق في قلب هذا المحسن الداعي الشافع إرادة الإحسان والدعاء والشفاعة. ولا يجوز أن يكون في الوجود من يكرهه على خلاف مراده، أو يعلمه ما لم يكن يعلم، أو من يرجوه الرب ويخافه، ولهذا قال النبي ﷺ: «لا يقولنّ أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت ولكن ليعزم المسألة، فإنه لا مكره لـه»[1] والشفعاء الـذين يشفعون عنده لا يشفعون إلا بإذنه، كما قال: ﴿ **من ذا الذي يشفع عنده إلا بـإذنه** ﴾ (البقـرة ٢٥٥). وقـال تعـالى: ﴿ **ولا يشفعـون إلا لمن ارتضى** ﴾ (الأنبياء: ٢٨) وقد قال تعالى: ﴿ **قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير. ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له** ﴾ (سبأ: ٢٢، ٢٣).

فبين أن كل من دعا من دونه، ليس له ملك، ولا شرك في الملك، ولا هو ظهير، وأن شفاعتهم لا تنفع إلا لمن أذن له، وهذا بخلاف الملوك فإن الشافع عندهم قد يكون له ملك، وقد يكون شريكاً لهم في الملك، وقد يكون مظاهراً لهم معاوناً لهم على ملكهم، وهؤلاء يشفعون عند الملوك بغير إذن الملوك هم وغيرهم والملك يقبل شفاعتهم تارةً لحاجته إليهم، وتارةً لخوف منهم، وتارةً لجزاء إحسانهم إليه ومكافأتهم ولإنعامهم عليه، حتى إنه يقبل شفاعة ولده وزوجته لذلك، فإنه محتاج إلى الزوجة وإلى الولد، حتى لو أعرض عنه ولده وزوجته لتضرر بذلك، ويقبل شفاعة مملوكه، فإذا لم يقبل شفاعته يخاف أن لا يطيعه، أو أن يسعى في ضرره.

وشفاعة العباد بعضهم عند بعض، كلها من هذا الجنس، فلا يقبل

---

(١) متفق عليه من حديث أنس رضي الله عنه.

أحد شفاعة أحد إلا لرغبة أو رهبة، والله تعالى لا يرجو أحداً، ولا يخافه، ولا يحتاج إلى أحد بل هو الغني. قال تعالى: ﴿ **إلا إن لله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون** ﴾ إلى قوله: ﴿ **قالوا اتخذ الله ولداً، سبحانه هو الغني، له ما في السموات وما في الأرض** ﴾ (يونس: ٦٦ - ٦٩). والمشركون يتخذون شفعاء من جنس ما يعدونه من الشفاعة قال تعالى: ﴿ **ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله، قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون** ﴾ (يونس: ١٨) وقال تعالى: ﴿ **فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قرباناً آلهة بل ضلوا عنهم وذلك إفكهم وما كانوا يفترون** ﴾ (الأحقاف: ٢٨). وأخبر عن المشركين أنهم قالوا: ﴿ **ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى** ﴾ (الزمر: ٣). وقال تعالى: ﴿ **ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيّين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون** ﴾ (آل عمران: ٨٠) وقال تعالى: ﴿ **قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً** ﴾ (الأسراء: ٥٦، ٥٧). فأخبر أن ما يدعى من دونه لا يملك كشف الضر ولا تحويله، وأنهم يرجون رحمته، ويخافون عذابه، ويتقربون إليه، فهو سبحانه قد نفى ما أثبتوا للملائكة والأنبياء إلا الشفاعة بإذنه، والشفاعة هي الدعاء، ولا ريب أن دعاء الخلق بعضهم لبعض نافع، والله قد أمرّ بذلك، لكن الداعي الشافع ليس له أن يدعو ويشفع إلا بإذن الله له في ذلك، فلا يشفع شفاعة نهى عنها، كالشفاعة للمشركين، والدعاء لهم بالمغفرة قال تعالى: ﴿ **ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم. وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه،**

فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ﴾ (التوبة: ١١٣، ١١٤). وقال تعالى في حق المنافقين: ﴿ **سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم** ﴾ (المنافقون: ٦) وقد ثبت في «الصحيح» أن الله تعالى نهى نبيّه عن الاستغفار للمشركين والمنافقين، وأخبر أنه لا يغفر لهم كما في قوله: ﴿ **إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ (النساء: ٤٨). وقوله: ﴿ **ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره أنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون** ﴾ (التوبة: ٨٤). وقال تعالى: ﴿ **سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم** ﴾ (المنافقون: ٦). وقال تعالى: ﴿ **ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين** ﴾ (الأعراف: ٥٥) في الدعاء، ومن الاعتداء في الدعاء أن يسأل العبد ما لم يكن الرب ليفعله، مثل أن يسأله منازل الأنبياء وليس منهم، أو المغفرة للمشركين ونحو ذلك، أو يسأله ما فيه معصية لله عزّ وجلّ، كإعانته على الكفر والفسوق والعصيان فالشفيع الذي أذن الله له في الشفاعة، شفاعته في الدعاء الذي ليس فيه عدوان، ولو سأل أحدهم دعاء لا يصلح له لا يقر عليه، فإنهم معصومون أن يقروا على ذلك كما قال نوح: ﴿ **إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين** ﴾ (هود: ٤٥) قال تعالى: ﴿ **يا نوح أنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح، فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين. قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين** ﴾ (هود: ٤٦، ٤٧). وكل داع شافع دعا الله سبحانه وتعالى وشفع، فلا يكون دعاؤه وشفاعته إلا بقضاء الله وقدره ومشيئته وهو الذي يجيب الدعاء ويقبل الشفاعة، فهو الذي خلق السبب والمسبب والدعاء من جملة الأسباب التي قدرها الله سبحانه وتعالى، وإذا كان كذلك، فالالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ونحو الأسباب أن تكون أسباباً، نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية، قدح في الشرع.

بل العبد يجب أن يكون توكله ودعاؤه وسؤاله ورغبته إلى الله سبحانه وتعالى، والله يقدر له من الأسباب من دعاء الخلق وغيرهم ما شاء.

والدعاء مشروع أن يدعو الأعلى للأدنى، والأدنى للأعلى، فطلب الشفاعة والدعاء من الأنبياء، كما كان المسلمون يستشفعون بالنبي ﷺ في الاستسقاء، ويطلبون منه الدعاء، بل وكذلك بعده استسقى عمر والمسلمون بالعباس عمه، والناس يطلبون الشفاعة يوم القيامة من الأنبياء ومحمد ﷺ، وهو سيد الشفعاء، وله شفاعات يختص بها، ومع هذا فقد ثبت في «الصحيحين»[1] عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي، فإنه من صلى علي مرةً صلى الله عليه عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون ذلك العبد، فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت له شفاعتي يوم القيامة».

وقد قال لعمر لما أراد أن يعتمر وودعه: «يا أخي لا تنسني من دعائك»[2].

فالنبي ﷺ قد طلب من أمته أن تدعوا له، ولكن ليس ذلك من باب سؤالهم، بل أمره بذلك لهم كأمره لهم بسائر الطاعات التي يثابون عليها، مع أنه ﷺ له مثل أجورهم في كل ما يعملونه، فإنه قد صح عنه أنه ﷺ قال: «من دعا إلي هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلي ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من تبعه من غير أن ينقص أوزارهم شيئاً»[3] وهو داعي الأمة

---

(١) هو من أفراد مسلم من حديث عبد الله بن عمرو، رضي الله عنهما ولم يخرجه البخاري.

(٢) رواه أبو داود وغيره بسند ضعيف.

(٣) رواه مسلم في صحيحة (٢٦٧٤) في آخر كتاب العلم.

إلى كل هدى، فله مثل أجورهم في كل ما اتبعوه فيه، وكذلك إذا صلوا عليه، فإن الله يصلي على أحدهم عشرا، وله مثل أجورهم مع ما يستجيبه من دعائهم له، فذلك الدعاء قد أعطاهم الله أجرهم عليه، وصار ما حصل له به من النفع من الله عليه.

وقد ثبت عنه ﷺ في «الصحيح» أنه قال: «دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة عند رأسه ملك موكل، كلما دعا لأخيه بخير قال الملك الموكل به: آمين ولك بمثل»[1] وفي حديث آخر: «أسرع الدعاء إجابة دعوة غائب لغائب»[2].

فالدعاء للغير ينتفع به الداعي والمدعو له، وإن كان الداعي دون المدعو له، فدعاء المؤمن لأخيه ينتفع به الداعي والمدعو له. فمن قال لغيره: ادْعُ لي وقصد انتفاعهما جميعاً بذلك، كان هو وأخوه متعاونين على البر والتقوى، فهو نبه المسؤول وأشار عليه بما ينفعهما، والمسؤول فعل ما ينفعهما، بمنزلة من يأمر غيره ببر وتقوى، فيثاب المأمور على فعله والآمر أيضاً يثاب مثل ثوابه، لكونه دعا إليه، لا سيما ومن الأدعية ما يؤمر بها العبد، كما قال تعالى: ﴿**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**﴾ (محمد: ١٩) فأمره بالاستغفار، ثم قال: ﴿**ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً**﴾ (النساء: ٦٤) فذكر سبحانه استغفارهم واستغفار الرسول لهم إذ ذاك، مما أمر الله به الرسول حيث أمره أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات، ولم يأمر الله مخلوقاً أن يسأل مخلوقاً شيئاً لم يأمر الله المخلوق به، بل ما أمر الله به العبد أمر إيجاب أو استحباب، ففعله هو عبادة لله، وطاعة وقربة إلى الله وصلاح لفاعله وحسنة فيه. وإذا فعل

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحة (٢٧٣٣) في باب الذكر من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٦٢٣) وأبو داود (١٥٣٥) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنها وفيه عبد الرحمن بن زياد الإفريقي وهو ضعيف.

ذلك كان من أعظم إحسان الله إليه وإنعامه عليه، بل أجل نعمة أنعم الله بها على عباده أن هداهم للإيمان.

والإيمان: قول وعمل جائز بالطاعة والحسنات، وكلما ازداد العبد عملاً للخير، ازداد إيمانه.

هذا هو الإنعام الحقيقي المذكور في قوله: ﴿ **صراط الذين أنعمت عليهم** ﴾ وفي قوله: ﴿ **ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم** ﴾ (النساء: ٩٦).

بل نعم الدنيا بدون الدين، هل هي من نعمه أم لا؟ فيه قولان مشهوران للعلماء من أصحابنا وغيرهم، والتحقيق أنها نعمة من وجه، وإن لم تكن نعمة تامة من وجه.

وأما الإنعام بالدين الذي ينبغي طلبه، فهو ما أمر الله به من واجب ومستحب فهو الخير الذي ينبغي طلبه باتفاق المسلمين، وهو النعمة الحقيقية عند أهل السنّة إذ عندهم أن الله هو الذي أنعم بفعل الخير، والقدرية عندهم إنما أنعم بالقدرة عليه الصالحة للضدين.

والمقصود هنا أن الله لم يأمر مخلوقاً أن يسأل مخلوقاً إلا ما كان مصلحة لذلك المخلوق، أما واجب، أو مستحب، فإنه سبحانه لا يطلب من العبد إلا ذلك، فكيف يأمر غيره أن يطلب منه غير ذلك، بل قد حرم على العبد أن يسأل العبد ماله إلا عند الضرورة وإن كان قصده مصلحة المأمور، أو مصلحته ومصلحة المأمور، فهذا يثاب على ذلك، وإن كان قصده حصول مطلوبه من غير قصد منه لانتفاع المأمور، فهذا من نفسه أتى ومثل هذا السؤال لا يأمر الله تعالى به قط، بل قد نهى عنه، إذ هذا سؤال محض للمخلوق من غير قصده لنفعه ولا لمصلحته، والله يأمرنا أن نعبده ونرغب إليه، ويأمرنا أن نحسن إلى عباده، وهذا لم يقصد لا هذا ولا هذا، فلم يقصد الرغبة إلى الله ودعاءه وهو الصلاة، ولا قصد

الإحسان إلى الخلق الذي هو الزكاة، وإن كان العبد قد لا يأثم بمثل هذا السؤال، لكن فرق ما بين ما يؤمر به العبد وما يؤذن له فيه، ألا ترى أنه قال في حديث السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب: «أنهم لا يسترقون» وإن كان الاسترقاء جائزاً،

والمقصود هنا أن من أثبت وسائط بين الله وبين خلقه، كالوسائط التي تكون بين الملوك والرعية، فهو مشرك، بل هذا دين المشركين عباد الأوثان، كانوا يقولون: إنها تماثيل الأنبياء والصالحين، وإنها وسائل يتقربون بها إلى الله، وهو من الشرك الذي أنكره الله على النصارى، حيث قال: ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلّهاً واحداً لا إلّه إلا هو سبحانه عما يشركون** ﴾ (التوبة: ٣١). وقال تعالى: ﴿ **وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون** ﴾ (البقرة: ١٨٦) أي: فليستجيبوا لي إذا دعوتهم بالأمر والنهي، وليؤمنوا بي، أي: أن أجيب دعاءهم لي بالمسألة والتضرع. وقال تعالى: ﴿ **فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب** ﴾ (الانشراح: ٧، ٨) وقال تعالى: ﴿ **وإذا مسكم الضر في البحر ضلّ من تدعون إلا اياه** ﴾ (الإسراء: ٦٧) وقال تعالى: ﴿ **أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض** ﴾ (النمل: ٦٢) وقال تعالى: ﴿ **يسأله من في السموات والأرض، كل يوم هو في شأن** ﴾ (الرحمن: ٢٩) وقد بيّن الله هذا التوحيد في كتابه، وحسم مواد الإشراك به حتى لا يخاف أحد غير الله، ولا يرجو سواه ولا يتوكل إلا عليه، وقال تعالى: ﴿ **فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً** ﴾ (المائدة: ٤٤). وقال تعالى: ﴿ **إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه** ﴾ أي يخوفكم أولياءه ﴿ **فلا تخافوهم وخافوني إن كنتم مؤمنين** ﴾ (آل عمران: ١٧٥). وقال تعالى: ﴿ **ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة**

وآتوا الزكاة، فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية ﴾ (النساء ٧٧). وقال تعالى: ﴿ **إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله** ﴾ (التوبة: ١٨) وقال تعالى: ﴿ **ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون** ﴾ (النور: ٥٢) فبيّن أن الطاعة لله ورسوله.

وأما الخشية فلله وحده، وقال تعالى: ﴿ **ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله** ﴾ (التوبة: ٥٩) ونظيره قوله تعالى: ﴿ **الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل** ﴾ (آل عمران: ١٧٣).

وقد كان النبي ﷺ يحقق هذا التوحيد لأمته، ويحسم عنهم مواد الشرك، إذ هذا تحقيق قولنا: لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي تألهه القلوب بكمال المحبة والتعظيم، والإجلال والإكرام، والرجاء والخوف، حتى قال لهم: «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء محمد»[(١)] وقال له رجل: ما شاء الله وشئت. فقال: «اجعلتني لله نداً؟ قل ما شاء الله وحده»[(٢)] وقال: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»[(٣)]. وقال: «من حلف بغير الله فقد أشرك»[(٤)]. وقال لابن عباس: «إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، جف القلم بما أنت لاق» فلو جهدت الخليقة على أن تنفعك لم تنفعك إلا بشيء كتبه الله لك، ولو جهدت أن تضرك لم تضرك إلا بشيء كتبه الله

---

(١) رواه أحمد ٥/٣٨٤ و٣٩٣ و٣٩٤، وأبو داود (٤٩٨٠)، وسنده صحيح.

(٢) أخرجه أحمد ١/٢١٤ و٢٢٤ والبخاري في الأدب المفرد «(٧٧٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وسنده حسن.

(٣) متفق عليه من حديث عمر رضي الله عنه.

(٤) أخرجه أحمد (٥٣٧٥) والترمذي (١٥٣٥) من حديث ابن عمر وصححه الحاكم ١/١٨ وأقره الذهبي، وقال العراقي، رجاله ثقات.

عليك»[1] وقال أيضاً: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم، وإنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله، ورسوله»[2] وقال: «اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد»[3]. وقال: «لا تتخذوا قبري عيداً، وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم»[4] وقال في مرضه: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» يحذر ما صنعوا.

قالت عائشة: ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن كره أن يتخذ مسجداً[5].

وهذا باب واسع، ومع علم المؤمن أن الله رب كل شيء ومليكه، فإنه لا ينكر ما خلقه الله من الأسباب، كما جعل المطر سبباً لإنبات النبات قال الله تعالى: ﴿ **وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة** ﴾ (البقرة: ١٦٤). وكما جعل الشمس والقمر سبباً لما يخلقه بهما، وكما جعل الشفاعة والدعاء سبباً لما يقضيه بذلك، مثل صلاة المسلمين على جنازة الميت، فإن ذلك من الأسباب التي يرحمه الله بها، ويثيب عليها المصلين عليه.

لكن ينبغي أن يعرف في الأسباب ثلاثة أمور:

أحدها: أن السبب المعين لا يستقل بالمطلوب، بل لا بدّ معه من أسباب أخر ومع هذا فلها موانع، فإن لم يكمل الله الأسباب، ويدفع

---

(١) حديث صحيح أخرجه الترمذي وغيره، وللحافظ بن رجب الحنبلي رسالة في تخريج هذا الحديث وشرحه أسماها «نور الاقتباس».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمر.

(٣) أخرجه أحمد ٢/٢٤٦ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وإسناده صحيح وله شاهد مرسل صحيح عند مالك في الموطأ.

(٤) أخرجه أبو داود (٢٠٤٢) في الحج: باب زيارة القبور من حديث أبي هريرة وإسناده قوي وله شواهد يصح بها.

(٥) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها.

الموانع، لم يحصل المقصود وهو سبحانه ما شاء كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لايكون إلا أن يشاء الله.

الثاني: أن لا يجوز أن يعتقد أن الشيء سبب إلا بعلم، فمن أثبت شيئاً سبباً بلا علم، أو يخالف الشرع كان مبطلاً، مثل من يظن أن النذر سبب في دفع البلاء وحصول النعماء وقد ثبت في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه نهى عن النذر وقال: «أنه لا يأتي بخير، وإنما يستخرج به من البخيل».

الثالث: أن الأعمال الدينية لا يجوز أن يتخذ منها شيء سبباً إلا أن تكون مشروعة، فإن العبادات مبناها على التوقيف، فلا يجوز للإنسان أن يشرك بالله، فيدعو غيره وإن ظن أن ذلك سبب في حصول بعض أغراضه.

وذلك لا يعبد الله بالبدع المخالفة للشريعة وإن ظن ذلك، فإن الشياطين قد تعين الإنسان على بعض مقاصده إذا أشرك.

وقد يحصل بالكفر والفسوق والعصيان بعض أغراض الإنسان، فلا يحل له ذلك، إذ المفسدة الحاصلة بذلك أعظم من المصلحة الحاصلة به، إذ الرسول ﷺ بعث بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.



الفهرس